

ترجمات (٤٣)

الإسلام في الدولة القومية الحديثة

تأليف

إرڤن روزنتال

ترجمة

محمد داغر

مراجعة

محمد صلاح علي

الإسلام في الدولة القومية الحديثة



ترجمـــات (٣٧)

الإسلام في الدولة القومية الحديثة

تأليف

إرڤن روزنتال

ترجمة
محمد داغر

مراجعة
محمد صلاح علي



مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies

الإسلام في الدولة القومية الحديثة.
المؤلف:إرفن روزنتال / ترجمة: محمد داغر/ مراجعة: محمد صلاح علي.

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠٢٠م



بيروت – لبنان
E-mail: info@nama-center.com

روزنتال/ إرڤن (مؤلف) داغر/ محمد (مترجم) صلاح علي/ محمد (مراجع)
الإسلام في الدولة القومية الحديثة، إرڤن روزنتال (مؤلف)، محمد داغر (مترجم)، محمد صلاح علي (مراجع)
٤٨٠ ص، (ترجمات ٣٧)
٢٤×١٧ سم

١. الإسلام. ٢. الدولة القومية. أ. العنوان. ب. السلسلة.

ISBN: 936-987-452-674-2

إهــداء إلــى

آرثر جون آربري

في عيد ميلاده الستين

المحتويات

الموضوع	الصفحة

مدخل

لقد أجريت الدراسة والأبحاث التي قام عليها هذا الكتاب حول القانون والنظرية الدستورية بمنحة من مؤسسة «روكفلر»، والتي أتقدم لها بخالص الشكر والتقدير. ويحاول هذا الكتاب أن يربط بين نتائج زياراتي البحثية لبعض الدول الإسلامية والوضع البشري الراهن بشكل عام؛ وخاصةً الدول التي زرتُها في أعوام ١٩٦٠/ ١٩٦١م و١٩٦٢م، وهي باكستان، والهند، والملايو، وإيران، وتركيا لمدة ثمانية شهور، وتونس والمغرب لثلاثة شهور.

سرعان ما اتضح لي من خلال هذه الأوضاع سريعة التغير أن انطباعاتي الشخصية التي تشكلت في مقابلات ومناقشات عدة في مناسبات رسمية وغير رسمية يجب أن يُنظر إليها في ضوء الخلفية التاريخية لكل بلد والتيارات الفكرية والأحداث التي أدت إلىٰ تحقيق استقلاله وتشكله القومي المنفصل. ولتجنب الإسقاطات الذاتية والمؤقتة، كان لا بد من توضيح بعض المسائل الأساسية. تطلب ذلك مزيدًا من الوقت والتركيز، وهو أمر من الصعوبة بمكان؛ خاصَّةً في ظل ضغوط مهام التدريس والإدارة. وكان لا بد من دراسة الكثير من الأدبيات الضخمة والمتنامية عن الشرق الأوسط وجنوب شرق آسيا؛ ولذلك كان تأليف هذا الكتاب يسير ببطء، وشَابَتْهُ انقطاعات عدة. وما ذكرته هنا هو مجرد تمهيد، ويجب الإشارة إليها باختصار لأسباب شخصية وموضوعية.

لا يمكن لأي طالب غربي يدرس الإسلام أن يستكشف ويقيّم المشهد المعاصر في الدول القومية الحديثة المسلمة أو ذات الأغلبية المسلمة بغير تفهُّم

وتصميم علىٰ فهم تعقُّدات الموقف والتي يُشكِّل الغموضُ الفكري وصعوبة تلمس طريق الحل أهمَّ عناصرها. وعلاوة علىٰ ذلك، يدرك ذلك الطالب جيدًا أن الحضارة الغربية -التي يراها المسلمون عبر أعمال وسلوك حكامهم الغربيين السابقين- مسؤولةٌ عن الأزمة الروحية الراهنة وصعوباتها العملية المصاحبة. ويجب عليه أن يتوقع شكًّا وسخطًا مبررين إلىٰ حدٍ كبير. ولذلك، يعرب الكاتب عن سعادته البالغة بالود والترحيب وكرم الضيافة الذي وجده ممن قابلهم من رجال ونساء في رحلاته، إذ أجابوا طوعًا علىٰ أسئلته وتناقشوا معه في المشاكل الروحية والمادية التي يعانون منها في مجتمع يعاني أغلبه من الفقر والأمية.

يعكس هذا الشك والسخط حقائق موضوعية معينة فاقمت -إن لم تكن قد خَلَقت- من مشكلات عصر التحرير والاستقلال السيادي. فقد أدخل الغزو أو الاحتلال مفاهيم ومؤسسات غريبة، وفرض تحديات لم يكن المجتمع المسلم الساكن إلىٰ حدٍّ ما مستعدًّا لمواجهتها والاستفادة منها روحيًّا وماديًّا. فالكولونيالية والإمبريالية راسختان بعمق في وعي المسلمين باعتبارهما تمظهرات شريرة للغرب، المختلف عنهم في الدين والأخلاق، وفي المساعي والممارسات الاقتصادية، وفي التنظيم السياسي والاجتماعي. ويتطلب الأمر وقتًا وجهدًا وصبرًا لجعل مزايا حضارتنا تزيل مرارة هذه العيوب والأضرار.

ولرسم صورة صحيحة عن الوضع الحالي، يجب أن نعلم أن اتجاهات المسلمين وردود أفعالهم لها ما يبررها جيدًا. وينبغي ألا نحط من شأن المناهضة السائدة للغربوية باعتبارها مجردَ مبالغةٍ أو تجنبِ تحدٍّ كبير بوعي أو بدون وعي. وبالفعل، النقد الذاتي غير واضحٍ بشكل كافٍ، ويرجع ذلك إلىٰ حد كبير إلىٰ الميراث الذي تركناه وراءنا. ودعني أضيف أنه رغم ذلك لا يفتقر المفكرون الذين تعلموا علىٰ النمط الغربي لعنصر النقد الذاتي الضروري هذا، علىٰ العكس من التقليديين المتزمتين ممن تفصلهم نظرتهم الماضوية ليس فقط عن هؤلاء المفكرين بل أيضًا عن القادة السياسيين والدينيِّين التقدُّميّين -علىٰ الرغم من تعلمهم علىٰ النمط التقليدي- كعلّال الفاسي.

وتتفاقم مشكلة تكيّف ثقافة وحضارة قروسطية مع الرؤية والمؤسسات التي تشكلت في الغرب -التي تؤثر وتحدِّد الدولة والمجتمع المعاصرين- نتيجة شعور هذه الدول العميق بالحاجة إلىٰ حفظ هويتها الإسلامية علىٰ مستوىٰ الأفراد والأمم. وهذا هو موضوع الكتاب الأساسي.

وهناك الإشكال الأعقد المتمثل في الشيوعية، والتي يراها جيل الشباب المسلم باعتبارها أيديولوجيا بديلة للإسلام؛ ومن هنا يتم التشديد علىٰ **الأيديولوجيا** الإسلامية، وخاصةً في باكستان. فضلًا عن أنه لا يدرك المسلمون بشكل عام أنه من الخطأ المطابقة بين الغرب اليوم وبين المسيحية، والتغاضي عن حقيقة أن الغرب نفسه يعاني من أزمة روحية عميقة؛ أزمة لا تتحدىٰ الإيمان فحسب، بل أيضًا قيم الأخلاق العقلانية والدين المطلقة التي كانت مقبولة عالميًّا. ونظرًا لأن الدين أو الإنسانوية هما من يجب عليهما تزويد الإنسان المعاصر بمركز روحي، فإن المفكر المسلم المؤمن -وكذلك اللاأدري- لا بد وأن يطرح السؤال المصيري عن «ما الإسلام؟» قبل أن يقرر ما الدور الذي يلعبه هذا الأخير في دولته القومية المعاصرة. ولإدارة هذه الدولة وضمان استقرارها السياسي والاقتصادي، يجب علىٰ المفكر أن ينظر إلىٰ الغرب؛ الذي كان عدوَّه بالأمس القريب، وأصبح اليوم ليس معلمه فحسب، بل أيضًا -في نظره [أي المفكر]- سبب صراعاته الداخلية ومصدر الكثير من إشكالاته الثقافية والاجتماعية والاقتصادية.

ولذلك؛ قمت بهذه الرحلة من أجل دراسة هذه المشكلة الإنسانية الكبيرة أي هذا التحدي الذي يواجه الإسلام (وجميع الأديان الأخرىٰ، خاصةً تلك التي تقوم علىٰ الوحي). واقتنعت بعد تواصل مباشر مع رؤساء دول ووزراء وزعماء دينيين وقضاة وعلماء ونخبة من المواطنين والمفكرين والفنانين و«رجل (وامرأة) الشارع» الشهير؛ بأن لُبَّ الموضوع يتمثل في الإجابة علىٰ سؤال ما الإسلام؟ أهو إيمان شخصي وتقوىٰ وإخلاص، أم وحدة دينية وسياسية لجماعة المؤمنين؟ إن كان الأول، فالإسلام لا دور له في الحياة العامة في الدولة المسلمة الحديثة، ولا ينبغي أن نؤيد أو نفنّد رأي من يعتقد غير ذلك؛ وتكون الاستعانة بالتفسير

الكلاسيكي لتعاليم الإسلام أو تاريخه وإنجازاته الثقافية لا صلة لها بالموضوع. وما كنا لنجد أخطار أو مزالق السجلات المكتوبة -أي ترشيدها للأحداث التاريخية والفن والأدب-، ويمكن رفض الرحلة برمتها باعتبارها مجرد رحلة ممتعة وثرية وشخصية لطالب غربي يدرس الإسلام. أما إن كان الإسلام نظام معتقداتٍ وممارسات وقانون يحكم مجتمع المؤمنين، فلا مجال للشك في ارتباطه بالدولة والمجتمع المسلمين الحديثين.

والسؤال الحيوي هنا هو: هل ينبغي أن يكون الإسلام دليلًا ومرشدًا أم قواعد للحياة؛ أي دستورًا لدولة قانونها هو الشريعة؟ ويصعب علينا باندفاعنا إلىٰ تصنيف الحركات وأتباعها أن نحدد من هم مؤيدو كل إجابة. لكن دعنا نطلق علىٰ أنصار **الأيديولوجيا** الإسلامية مسلمين ليبراليين، وأن نطلق علىٰ الآخرين تقليديين بدرجات متفاوتة من التشدد. كلا المصطلحين غير ملائمين ولا دقيقين. إلا أن مصطلحات مثل «أصوليين» و«متشددين» و«حداثيين» و«علمانيين» بعيدةً أيضًا عن الدقة أو الصواب، علىٰ الرغم من كونها أكثر تمييزية. سيتضح سبب ذلك -كما نأمل- في القسم الأول من الكتاب «الإسلام المعاصر في أزمة وتحول» الذي ينظر في الوضع البشري في **بعض** الدول المسلمة المستقلة حديثًا.

تشبه أزمة الإسلام الحديث أزمة المسيحية (واليهودية) في الغرب، وتختلف معها اختلافًا جذريًّا في الوقت نفسه. وبقدر ما يصبح أمر الإيمان إشكاليًّا علىٰ مستوىٰ الأفراد والجماعات وعلىٰ مستوىٰ توجهات الناس وممارساتهم، يواجه الإسلام التحدي نفسه الذي تواجهه المسيحية. فقد اختفت الآن وحدة «الدين» و«السياسة» التي كانت جوهرية في الإسلام حتىٰ أعتاب القرن الحالي، أو انهارت واقعيًّا واستمرت نظريًّا. وكون النظرية لا زالت حية هو ما يفسر الاختلاف بين الإسلام وبين الغرب منذ الثورة الفرنسية فصاعدًا.

وهناك اختلاف أساسي آخر وهو أن الإسلام لم يشهد حركة إصلاح أدت إلىٰ إصلاحات أساسية وجذرية. لقد كان لديه مصلحوه، إلا أن هدفهم كان تنقية وإعادة الإسلام إلىٰ ما كان عليه محمد وأصحابه وتابعوه الأوائل.

ولذلك؛ فإنّا نشهد اليوم إسلامًا ضعيفًا، يستسلم تدريجيًّا لقومية علمانية. وصلت هذه القومية إلىٰ أراضي المسلمين في أعقاب الثورة الفرنسية، وظهرت في جانبين: في عالم الأفكار، وعبر الهيمنة والتأثير الأجنبي في عصر الإمبريالية والكولونيالية. إن الوضع الناتج معقدٌ جدًّا، لكن يجب تحليله بعناية وموضوعية؛ لأنّنا علىٰ الأقل مسؤولون عنه جزئيًّا. ولكن لا يخصنا وصف الدواء؛ إذ إن دارسي الإسلام المعاصر من الغربيِّين قد يساء فهمهم في بحثهم العلمي عن الحقيقة باعتبارهم «مستعمرين جدد»، خاصة إن نصّبوا أنفسهم نقادًا وحكامًا. ويجب أن نحاول استكشاف الأسباب الداخلية والخارجية للوضع الحالي. وحتىٰ في ذلك، لا يستطيع كل أحد أن يكتب تحليلًا ثاقبًا وواعيًا مثلما فعل السيد هاملتون جب في كتابه «**الاتجاهات الحديثة في الإسلام**».

وبوصف مشكلة معينة ومحددة بعد ملاحظتها، نأمل أن نقدّم مساهمة متواضعة في توضيح موضع الإسلام في الحياة الدولية والقومية المعاصرة. وبالتالي، يجب أن نقدّر ما يسمىٰ بالحركة «الحداثية» في الإسلام الحديث في ضوء الفكر السياسي التقليدي في الإسلام (كما يبدو في كتابي **الفكر السياسي الإسلامي في العصور الوسطىٰ**)[١]. يمكننا أن نرىٰ اتجاهين تمثلهما علىٰ الجانب العربي كتابات «رشيد رضا» و«علي عبد الرازق»، والتي تقدم أنماطًا لما يمكن أن نطلق عليه الدولة الإسلامية والدولة المسلمة، وتتبنىٰ مذهب ابن خلدون في تفريقه بين الخلافة (الدولة القائمة علىٰ شريعة الإسلام) والملك «الإسلامي» (الدولة التي تقوم علىٰ دستور مختلط من الشريعة وقوانين الحاكم السياسية). يبدو هذا التمييز في رأيي مهمًّا بشكل خاص في سياق الحوار الجاري حاليًا في باكستان بين من يريدون دولة حديثة في ضوء المُثل الإسلامية، ومن يريدون دولة إسلامية بالمعنىٰ الدقيق للكلمة. إلا أن الصراع لا يقتصر علىٰ باكستان، وإن كان الأمر يثير القادة والمفكرين هناك بشكل أكثر قوة ولأسباب وجيهة.

وسنوضح بإيجاز من خلال صفحات هذا الكتاب كيف تآكل الوضع القروسطي التقليدي نتيجة الفلسفة الغربية، خاصةً السياسية منها، ونتيجة الهيمنة الغربية في القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين. إن النتيجة

---

(١) صدرت حديثًا عن مركز نماء للبحوث والدراسات ترجمة هذا الكتاب.

الرئيسة لهذا التحدي المزدوج هي انشقاقٌ في الرأي بين المسلمين المحدثين، واختلاف في توجهاتهم نحو الإسلام وولائهم له. وأصبح المفهوم الإسلامي التقليدي عن الوحدة بين الديني والسياسي مهددًا الآن بفكرة الفصل بين الدين والسياسة التي نشأت عن الحملة الفرنسية.

وعلىٰ الرغم من النجاحات التي حققها هذا المذهب، ورغم انتشار الحركات القومية، لا زال الإسلام يمثل إلىٰ درجة كبيرة الرابطة الموحِّدة في خضم اختلاف عرقي واجتماعي وثقافي. ومع ذلك، لديّ انطباع قوي عن أنَّ العَلْمَنَة -أو علىٰ الأقل التوجهات اللائكية- في ازدياد، وتكتسب زَخَمًا من الاحتياجات والضغوط السياسية والاقتصادية في هذه الدول القومية حديثة الاستقلال. ويثير ذلك -أكثر من أي شيء آخر- السؤال عن قيمة الإسلام وفاعليته في عصرنا الحالي؛ ولذلك سأقوم -بقدر ما يمكنني الحصول عليه من معلومات دقيقة- بمناقشة آراء «التقليديِّين» بدرجاتهم، والليبراليين واللائكيين والعلمانيين، في ضوء الإجراءات التي اتخذَتْها أو خطَّطَتْ لها حكومات الكثير من الدول المسلمة التي زرتُها. ولذلك يوضح الجزء الأول من الكتاب الصراعَ الدائر في أذهان المفكرين بين التوجه الفكري نحو الغرب وارتباط عاطفي قوي بالإسلام، وإن لم يكن باعتباره دينًا فباعتباره تراثًا ثقافيًّا وواقعًا تاريخيًّا مهمًّا يشكّل جزءًا أساسيًّا من وجود الإنسان المسلم.

سيصوّر الجزءُ الثاني -الإسلام في الدولة القومية الحديثة- هذا الانحطاط. فيهتم أولًا بالقانون والنظرية الدستورية في الإسلام المعاصر، وهنا تثور قضايا من قبيل السيادة والسلطة والنفوذ، وكلها سيُنظر فيها من منظور إسلامي. وبعد ذلك، سنناقش دور المجتمع، ونمر علىٰ القانون الإسلامي العام والتشريع في الدول المسلمة الحديثة من خلال المقارنة بين الدول الإسلامية والدول المسلمة. ثم سنتطرق بعد ذلك إلىٰ الحديث عن وضع الأقليات، ونتحدث بإيجاز عن وضع المرأة في الدولة والمجتمع والأسرة. وستبرز بعض الفروق القومية، اعتمادًا علىٰ ما إذا كانت الدولة حديثة الاستقلال كانت تحت استعمار وتأثير بريطاني (باكستان والملايو) أم حكم أو احتلال فرنسي (تونس والمغرب). وسنصف باختصار

التغيرات التي حدثت نتيجة التأثير الخارجي وكذلك الإصلاحات التي تمت نتيجة الاهتمام المتنامي بالأخلاق الإسلامية وإحيائها، مع الرجوع دومًا للتعاليم الإسلامية عن الموضوع.

وأخيرًا -وربما هو العنصر الأكثر أهمية علىٰ المدىٰ الطويل- سننظر في التعليم القومي، من ناحية الإسلام ودوره في الحياة العامة في الدول المسلمة الحديثة. فالإسلام وإن لم يعد دينًا شاملًا، فإنَّ له دورًا كبيرًا في تنشئة المواطن الصالح، وباعتباره تراثًا ثقافيًّا يمكنه أن يكون أو يصبح المحتوىٰ الروحي لما كان قومية سياسية قبل ذلك. وبذلك يبرز سؤال هل اندمجت **الأمة** (جماعة المؤمنين بالله) في الوطن (أرض الأجداد والأمة القُطْرِيَّة) وفقدت بالتالي سَمْتَها الديني؟

وبعيدًا عن القانون، ليس هناك مساحةً أخرىٰ غير التعليم يمكنها أن تعكس جيدًا الطابع الانتقالي الذي يتسم به الإسلام والدول المسلمة حاليًا. فلا يقتصر الأمر علىٰ أن الدولة هي من تُنظِّمُ وتصمّم نظام تعليم قومي موحَّد فحسب، بل إن وزارة التعليم القومي هي الوزارة الأساسية بمعنًىٰ ما. فمستقبل الدولة وولاء مواطنيها وإخلاصهم لها يتوقف بدرجة كبيرة علىٰ نجاح التعليم. فلا مجال آخر يحتاج بشكلٍ ملح للتكامل بين التعليم التقليدي القديم وبين التدريب العلمي الحديث علىٰ المواطنة، ولا مجال آخر يبرز فيه هذا التناقض الصارخ بين القديم والحديث، ولا الهوة الواسعة بين التخطيط المثالي والأداء الفعلي. وبدلًا من النقد، يجب أن ندرك أن القوىٰ الكولونيالية لم تقم بأي دعم أو تشجيع للتعليم، فعلى الرغم من اختلاف إجراءاتهم. من بلد إلىٰ آخر، فإنهم لم يهتموا برفع مستوىٰ تعليم الشعوب الخاضعة وثقافتهم. وستؤثر سياسةٌ تربوية متنوِّرة ومستوًىٰ عالٍ من التدريس -حديث المقاربة والآلية والمحتوىٰ- علىٰ مستقبل الإسلام، سواء كان هذا الإسلام دين الفرد، أو المثالًا هاديًا للدولة والمجتمع، أو قُل القانون الحاكم.

وتوجد لدىٰ الدول المسلمة محل الدراسة مجموعةٌ طبيعية من العوامل المشتركة، ويمكن استخراج نمط واحد من ردود الفعل تجاه التأثيرات الخارجية التي تعرضت لها خلال الهيمنة الأجنبية، وكذلك الطرق التي استخدمتها في

مواجهة تحديات العصر وفي حلها لمشكلاتها الكثيرة. ويمكن تتبع معظم مظاهر الإحياء والنهضة الحديثة إلىٰ الثورة الفرنسية ونتائجها، لكن حتىٰ قبل الثورة، قدّمت الهند المسلمة مصلحًا، بل ومجددًا هو «شاه ولي الله». فقد بدأ حركةً يزعم الباكستانيون بجميع مشاربهم أنه قد كان لها تأثير قويّ علىٰ الإسلام في شبه القارة الهندية قبل الانفصال وبعده؛ مما يمثل تمظهرًا واضحًا للنهضة الإسلامية الدينية والسياسية غير المتأثرة إطلاقًا بأي قوة خارجية. وبعيدًا عن تأثير الغرب علىٰ الشرق الأوسط وجنوب شرق أسيا، يجب أن نأخذ هذا الأمر في الاعتبار عند وصف وتقييم التوترات التي أحدثت ارتباكًا وصدامًا بين المفكرين المسلمين. وما علىٰ المراقب الغربي إلا أن ينظر بتعاطف وتفهم، راجيًا أن يصل المسلمون أنفسُهم إلىٰ حلٍّ عمليّ. قد يكون الحل هو التسوية؛ أي تقديم تنازلات متبادلة من الجانبين دون التضحية بالمبادئ أو الأمانة الفكرية.

في حالة الإسلام، الأمر لا يتعلق بضرورة التأليف بين العلم والتقانة الحديثة وبين الوحي وما ينشأ عنه من قوانين؛ بل هو صراع بين الإيمان وعدمه، بين التوجه والمقاربة العلمية الحديثة وأيديولوجياتها المتصارعة (الإنسانوية والمادية الماركسية) وبين فلسفة نابعة من الإيمان الديني. ولهذا السبب، سيرىٰ أتباع الديانات الأخرىٰ الطريقَ الذي يسلكه الإسلام، ليس باعتبارهم مجرد مراقبين من الخارج، بل أيضًا باعتبارهم مشاركين في مواجهة واسعة بين إيمان تقليدي وأيديولوجيات حديثة. وعند النظر إلىٰ الأزمة الحالية في ضوء الإسلام التقليدي، نجد أمرين. أولًا، ستتشكل لدينا رؤية جديدة عن أصول الإسلام التقليدي والمعاصر وتطوراتهما، وسنتعلم كثيرًا عن المسيحية واليهودية اللتين تشتركان مع الإسلام في أمورٍ عدة، علىٰ الرغم من الاختلافات العميقة.

إنَّ شغلنا الشاغل في الجزء الثاني من هذا الكتاب هو دور الإسلام في الحياة العامة في الدول القومية المسلمة الحديثة. لكن ستدعم دراستُنا عَرَضًا نتائجَ الدراسات النقدية حول أصول المفاهيم والمؤسسات التقليدية وتطوراتها، خاصةً الشريعة الإسلامية والفقه، وستلقي المزيد من الضوء عليها، كالتي بحثها «جوزيف شاخت» ببراعة في كتابه «أصول الفقه المحمدي». وتساعدنا متابعة هذا

التطور في سياق حي علىٰ فهم كُتّاب النظرية الدستورية جيدًا، وإدراك كيف تعاملوا مع متطلبات عصرهم، وكيف حققوا تسوية بين الواقع السياسي والتكليفات المثالية. وتمثل عملية وضع الدستور في باكستان حالة ذات دلالة علىٰ مشكلة إنسانية معقدةٍ إلىٰ حد كبير. إذ إن هناك تجتمع أغلبية مسلمة وأقلية من غير المسلمين، كانوا محرومين لفترة طويلة من الحكم الأجنبي من السلطة والمسؤولية، ثم أُجبروا فجأة علىٰ اتخاذ قرارات ذات أهمية قصوىٰ. إذ يجب أن تُترجمَ القيم المطلقة إلىٰ أدوات حكم عملية وقابلة للتطبيق، وقوانين يضعها رجال ونساء ذوي مُثل عليا متعددة. وإن لم يكن علم السياسة هو مجرد الوسيلة الوحيدة للبحث عن السعادة بل هو أيضًا فن الممكن في الظروف الصعبة؛ لا بد من الوصول إلىٰ تسويةٍ من أجل تحقيق العدالة للأغلبية والأقلية علىٰ حد سواء.

يقوم هذا الكتاب علىٰ ملاحظاتي التي قمت بجمعها عبر تواصل ودي مع مجموعة من الأشخاص في بلادهم ومنازلهم. وسأكون خائنًا إن ذكرت أسماء من قابلتهم، أو نقلت بشكل حرفي آراءهم حول قضايا حية عبّروا عنها بحرية. لكن تصبح هذه الإحالة ممكنة عندما أشير إلىٰ كتابات لأشخاص سُمح لي بمقابلة بعضهم. لقد قضيت وقتًا أطول في «باكستان» عن «الملايو»، ووقتًا أطول في تونس والمغرب عن إيران وتركيا. (يعالج كتاب برنارد لويس «ظهور تركيا الحديثة» المشكلة بعلم وبصيرة). وبالتالي، وصفي في هذا الكتاب أكثر اكتمالًا في الدول التي أتيحت لي إمكانيات أكبر لمعرفة آراء الناس ورؤية عمل المؤسسات فيها. والدول الأخرىٰ التي لم أَزُرْها، خاصة في الشرق الأوسط، سأذكرها فقط لغرض المقارنة والتوضيح.

تشغل باكستان في الجزء الثاني مساحةً أكبر من أي دولة مسلمة أخرىٰ. يرجع ذلك إلىٰ أهمية قضية الإسلامية في تطور دستورها، وإلىٰ حقيقة أن المسائل الدستورية هي محور اهتمامي الرئيسي، وإلىٰ غزارة المواد التي جمعتُها وتوفرت لديَّ بعد زيارتي. وإن كنت قصَرتُ اهتمامي علىٰ باكستان وعلىٰ إشكالية الدولة الإسلامية هناك، لكان العنوان الفرعي الأنسب للعديد مما سُطّر في جزئي الكتاب هذين هو «مقالة في اللاهوت السياسي». ويدور اللاهوت السياسي -مفهومًا

ومقاربةً قروسطية للنظرية والممارسة السياسيتين- حول سيادة/ حاكمية الرب الخالق وحاكم الكون والإنسان. وتمثل الأيديولوجيا الإسلامية النسل الحديث لهذا المفهوم، ويعتقد أتباعها أنَّه مفهوم روحي أكثر التزامًا من مفهوم الشيوعية، ليس فقط لكونها تتفوق علىٰ مادية هذا الأخير من الناحية النظرية، بل أيضًا لأن مبادئ الأخوَّة والعدالة الاجتماعية -المبادئ الأساسية في أي دين سماوي- تشكل فيها أساس المجتمع والدولة الحديثين. إلا أن تسمية اللاهوت السياسي بأحد مسميات القرن العشرين -الأيديولوجيا الإسلامية- لا تكفي لتحويل الشريعة الإسلامية -التي تطورت في العصور الوسطىٰ (إذ ظلت نظريةً مثالية منفصلة عن الواقع السياسي)- إلىٰ دستورٍ في القرن العشرين يمكن تطبيقه علىٰ ديمقراطية برلمانية حديثة ومجتمع مساواتي. فهذا المجتمع الموحّد في أمة واحدة، يجب أن يحكمه قانون واحد للرجال والنساء، بغضِّ النظر عن الاختلاف العِرقي والديني.

وإجمالًا، يمكننا تذكير القارئ الغربي الذي نشأ علىٰ الفلسفة السياسية الغربية بأنَّ روسو وخاصةً مونتسكيو (واللذان لعبا دورًا كبيرًا في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر وكذا الممارسة، وقد ورد ذكرهما في مواضع عدة في هذا الكتاب) لم يُقبلا أبدًا قبولًا كاملًا ولا حتىٰ ممن يؤمنون من المسلمين إيمانًا مخلصًا بالسيادة الشعبية والفصل بين السلطات. ويستحق تأثيرهما الفعلي وخاصةً مونتسكيو بحثًا أقرب وأطول، لنبيِّن كيف تم استيعابهما بشكل سطحي. لقد كان ذلك حتميًّا، نظرًا للاختلاف الكبير بين مبادئ التنوير والإسلام التقليدي، وكذا الاختلافات بين المجتمع الفرنسي ودولته مقابل نظيره المسلم (ولا بُدَّ من استثناء بعض المناطق في شمال أفريقيا، وبالأخص تركيا التي أعلنت الفصل الكامل بين الدولة والدين باعتباره مسألة مبدأ، وحققته في حياتها العامة). وهذه الحقيقة هي التي جعلت لتركيا مكانًا في هذا الكتاب وليس لأي سبب آخر، إذ مثّلت جانبًا من جوانب ظهور تركيا الحديثة؛ ألا وهو التبلور التدريجي لمفهوم تركي عن الإسلام باعتباره دينًا بالمعنىٰ الغربي ما بعد الثورة الفرنسية. وبمعنىٰ آخر، المراحل التي تمر بها دولٌ مسلمة أخرىٰ اليوم قد مرت بها تركيا من قبل. وسواء تأثرت مواقف الدفاع اليوم عن دولة إسلامية أو دولة غير دينية يكون فيها الإسلام هو دين الدولة أو تأثر الاهتمام الرئيسي للمواطن الفرد تأثرًا مباشرًا بالقطع التركي

مع المفهوم التقليدي بالإسلام -مفهوم أنَّ الإسلام أسلوب ديني للحياة وقانون للدولة والمجتمع والمؤمن الفرد- أم لم تتأثر، نشأت هذه المواقف ونوصرت للمرة الأولىٰ في تركيا.

ويمكن توضيح القبول الجزئي للدول المسلمة الأخرىٰ المذكورة في هذا الكتاب لأفكار روسو ومونتسكيو عبر الإشارة إلىٰ العناصر الرئيسية في رؤيتهم للدين والدولة. يقول روسو في كتابه **العقد الاجتماعي** عن القانون والتشريع: «يجب أن يكون الشعب الخاضع للقانون هو مشرّعه»، «وكلُّ مواطن لا يمكنه فعل شيء وحده، والقوة التي تعطيها الجماعة تساوي مجموع القوىٰ الطبيعية للأفراد أو أكبر منه». ويتحدث عن خطر الدين لأنه يجعل البشر غير اجتماعيين؛ إذ يفكرون في العالم الآخر ولا يركزون علىٰ الانتصار في الحرب. بالطبع، يتحدث روسو والمسيحية في ذهنه، إلا أن هذا النقد ينطبق علىٰ الإسلام، وعلىٰ المؤمن المسلم كما علىٰ المسيحي. ومن ناحية أخرىٰ، يقول روسو إن الدين المدني جيد، إذ من خلال تعاليمه تكون القوانين مقدسة، والسعادة هي جزاء المستقيمين، وإن الشر يجب عقابه، ويصبح المواطنون مخلصين لدولتهم. سنرىٰ أن هذا المفهوم عن الإسلام يكمن اليوم في «التعليم الديني والمدني» في دول مسلمة عدة. ويلائم أيضًا تحذير روسو من التعصب الدولَ القومية المسلمة الحديثة (وكذلك أيضًا الدول الغربية)، إذ يقول إنه عندما يوجد تعصب ديني، يوجد أيضًا تعصب مدني، وعندما يحدث ذلك، تنتهي السيادة كما يفهمها روسو.

ويعرِّف مونتسكيو الحرية في كتابه «روح القوانين» بأنها «الحق في فعل كل ما تسمح به القوانين» وآمن أيضًا بأن الحرية تعتمد علىٰ الحكومات المعتدلة. هاتان الرؤيتان مقبولتان اليوم علىٰ نطاق واسع؛ إذ لا حرية إن اندمجت السلطات الثلاث (التنفيذية والتشريعية والقضائية) في سلطة واحدة، ولا حرية سياسية، إن خشي المواطنون من بعضهم البعض. ومن واجب الحكومة اتخاذ إجراءات مناسبة لإزالة هذه العقبات. هذه الآراء لها حضور اليوم.

إلا أن رؤاه فيما يخص الدين تتناقض مع المؤمنين التقليديين، وخاصة أنصار الدولة الإسلامية التي تقوم علىٰ التحكيم الفعلي للقانون الإلهي.

فمونتسكيو يرىٰ أن القوانين البشرية لا بد أن تكون لها السلطة، والقوانين الإلهية استشارية فقط؛ ويظن أنه بوجود كليهما، يصححان بعضهما البعض. فالقوانين الإلهية ثابتة، والمجتمع يحتاجها باعتبارها مبادئ إرشادية، في حين أن القوانين البشرية متغيرة. فالقوانين الدينية تبعث الإيمان، وهنا تكمن قوتها؛ والقوانين البشرية تبعث الخوف.

هذه مجرد أمثلة قليلة للأفكار والآراء التي أثّرت تأثيرًا معتبرًا علىٰ الفكر السياسي الغربي الحديث، لكنها تكفي لتأكيد أطروحتي حول ضرورة دراسة مدىٰ تأثير هذه الفلسفة السياسية علىٰ الفكر المسلم في عصر الإمبريالية والكولونيالية الغربية.

فإن لم يكن عالِمُ السياسة ومستشار القانون الدستوري الغربي يستطيعان أن يطبِّقا بسهولةٍ المفاهيم والمصطلحات التي توضح لهما قضايا الإسلام والمسلمين، لا يمكنهما توقع أنَّ يتنصل المفكر المسلم المعاصر أو رجل الدولة أو رجل الإدارة من تجذره الروحي في الإسلام وارتباطه به، وأن يودع مفاهيمه المتأصلة من خلال قبول مفاهيم الغرب. فتركيا فقط -علىٰ الأقل باعتبارها دولة وديمقراطية برلمانية- هي التي أعطت ظهرها تمامًا للماضي وأعلنت تأييدها التام للحضارة الغربية بلا تحفظات(*).

وبعيدًا عن تركيا، يجب علىٰ الدارس الغربي للإسلام المعاصر ألا ينظر إلىٰ الإسلام والمشاكل التي يفرضها اليوم بأعين غربية وبمبادئ فلسفية غربية، بل يدرسه في سياق تاريخ الإسلام ومبادئه الأساسية. وهذا ما حاولتُ فعله، كما حاولت فهم الإسلام التقليدي في كتابي **الفكر السياسي في العصر الإسلامي الوسيط**. لا شك أن المرء يواجه صعوبة في طرح مفاهيمه واتجاهاته وافتراضاته السابقة جانبًا عند تناول أشخاص ومشكلات حية أكثر مما يواجه عند التعامل مع نصوص من عصور ماضية. وتزداد صعوبة مهمة الدارس الغربي جرّاء كونِ هذه النصوص الماضية تشكلُ قاعدةَ أي محاولةٍ لإعادة تفعيل دور الإسلام في الحياة

(*) يستحق هذا الكلام إعادة نظر بعد أكثر من نصف قرن من كتابة هذا الكتاب. هل فعلًا أدارت تركيا ظهرها للماضي؟! (المراجع)

العامة. وهذا هو الحال خاصةً عندما يستنبط المسلمون أنفسهم أفكارًا واتجاهاتٍ حديثة من نصوصهم التقليدية، في محاولة طبيعية ليثبتوا لأنفسهم وللعالم الخارجي أن الإسلام يحوي في داخله حل جميع مشاكلنا المعاصرة. ولا يقتصر الأمر علىٰ أنهم يرون أن الإسلام قد استبق أفضل ما في الحضارة الغربية المعاصرة، بل إنهم يناظرون بين الأفكار والمؤسسات الاجتماعية والسياسية المعاصرة وتلك الخاصة بالإسلام التقليدي. يسبب ذلك أكثر من مجرد استشكالات حول دقة الاصطلاح؛ ففي نهاية المطاف، هناك مشكلة في وضوح الرؤية والقصد فيما يخص التوفيق بين تحدي الحركات السياسية والاجتماعية الحديثة وبين قيمنا وتوجهاتنا الموروثة.

وفي العصور الوسطىٰ، اعتمد مدىٰ استيعاب الفلسفة اليونانية-الهلنستية علىٰ الثنائيات إلىٰ حد كبير: الإيمان في مقابل العقل البشري؛ سيادة الوحي في مقابل سيادة وكفاية المعرفة البشرية. واليوم، يواجه الإسلام والأديان السماوية الأخرىٰ نفس التحدي، إلا أن التشابه ينتهي هنا؛ لأن غياب الإيمان المعياريّ أو علىٰ الأقل ضعفه المتنامي أدّىٰ إلىٰ موقف مختلف تمامًا وأكثر خطورة، أصبحت فيه فعالية المقاربة التقليدية موضع شك. يرجع ذلك بدرجة كبيرة إلىٰ ما يقوم به التصنيع من تحويل سريع لمجتمع فيودالي إلىٰ بنية اقتصادية واجتماعية جديدة. ولذلك، يجد المسلمون المعاصرون أن أصولهم الموروثة لا تُكسِب حياتهم مضمونًا أو تضفي عليها أي معنىٰ، ولذلك يبحثون عن أصول روحية تستلهم دينهم التقليدي بشكل جزئي فقط. ولا يقتصر ذلك علىٰ تركيا، بل في جميع الدول المسلمة.

إرفن روزنتال

كلية «بمبروك»

كامبردج

(أكتوبر ١٩٦٤)

شكر وتقدير

أتقدم بخالص الشكر إلىٰ مؤسسة روكفلر علىٰ المنحة التي قدمتها إلىٰ جامعة كامبردج بالنيابة عني، وإلىٰ الدكتور برنارد لويس علىٰ مساعدته ونصائحه المخلصة، وإلىٰ السيد بيرسون الذي سهّل لي استخدام مكتبة مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية، وإلىٰ الدكتور بيرسي سبير علىٰ المقدمات الشخصية، وإلىٰ السفير الإيراني وسفارات تركيا والمغرب وتونس في لندن، وإلىٰ المندوب السامي الباكستاني وفريق عمله، وإلىٰ المفوضية البريطانية العليا في الملايو، وإلىٰ وزارات التعليم في باكستان والملايو وإيران وتونس والمغرب، وإلىٰ وزارة المعلومات والقانون في تونس، وإلىٰ قسم الثقافة في وزارة الشؤون الخارجية في الرباط، وإلىٰ فريق العمل في المجلس البريطاني في لاهور وطهران وأصفهان وشيراز وإسطنبول وأنقرة والرباط وفاس. كما أتقدم بالشكر إلىٰ نواب رؤساء الجامعات، وإلىٰ عمداء الكليات والمديرين والعديد من الزملاء في جامعات كراتشي ولاهور وداكا وعليكرة وكلكاتا وحيدر آباد والملايو وطهران وأصفهان وشيراز وإسطنبول وأنقرة وتونس والرباط، وفي جامعة القرويين في فاس ومدرسة بن يوسف في مراكش، وإلىٰ الكثير من القضاة والموظفين المدنيين والعلماء ورجال الدولة والسياسيين ممن استطعت أن أتحاور معهم بخصوص بحثي.

وأتقدم بالشكر إلىٰ محرري **كتاب العام لشؤون العالم ١٩٦٢** علىٰ إذنهم لي

باستخدام مقالتي «دور الإسلام في الدولة القومية الحديثة» وإلىٰ هيئة تحرير سلسلة دراسات إسلامية علىٰ إذنهم لي باستخدام مقالتي «بعض التأملات حول فصل الدين عن السياسة في الإسلام الحديث» (III، ٣، ١٩٦٤).

ولقد حصلتُ علىٰ مساعدات رسمية جمّة في رحلة إعداد الدراسة وفي ترتيب المقابلات مع رؤساء الدول والوزارات وأطقم العمل، وكذلك ترتيب المحاضرات والمؤتمرات والمناقشات والتي من دونها ما كان لهدف الرحلة أن يتحقق.

وأدين بدين خاص لزوجتي علىٰ مساعدتها لي في أعمال السكرتارية، وخاصة عبر محاورة النساء المسلمات. ولقد جابهنا عبر كل ذلك ترحيبًا وكرمَ ضيافةٍ وتشجيعًا من الكثير من الرجال والنساء ممن نعجز عن شكر كلٍّ منهم بمفرده في هذا الكتاب.

اختصارات

BASI: *Beitrage zur Arabistik, Semitistik and Islamwissenschaft, ed. R. Hartmann and H. Scheel (Leipzig, 1944).*

BSOAS: *Bulletin, School of Oriental and African Studies (London).*

EI, EI²: *Encyclopaedia of Islam, 1st and 2nd editions.*

EIP: *The Evolution of India and Pakistan 1858-1947, ed. C. H. Philips, H. L. Singh and B. N. Pandey (London, 1962).*

IC: *Islamic Culture.*

MEJ: *The Middle East Journal.*

MW: *The Muslim World.*

PTMI: *Erwin I. J. Rosenthal, Political Thought in Medieval Islam. An Introductory Outline² (Cambridge, 1962).*

REI: *Revue des Études Islamiques.*

WI: *Die Welt des Islams.*

القسم الأول

الإسلام المعاصر في أزمةٍ وتحول

البَابُ الأَوَّلُ

الفصل الأول
الوضع البشري

لم يكن اختفاء الإمبراطوريات الكولونيالية البريطانية والفرنسية من آسيا وأفريقيا هو بداية الاهتياج والأزمة في الإسلام الحديث ولا حتىٰ نقطة التحول. فالتخلي التدريجي من قبل بريطانيا وفرنسا عن السيطرة السياسية والاستغلال الاقتصادي مكَّن شعوب القارتين من الحصول علىٰ الحرية السياسية والاستقلال السيادي داخل حدود قومية. لقد أدىٰ مبدأ تقرير المصير الذي برز نهاية الحرب العالمية الأولىٰ إلىٰ تحول بعض الولايات التركية إلىٰ دول قومية عربية حديثة، إلا أن الشرق الأدنىٰ والأوسط ظلا تحت تأثير الإمبريالية الأوروبية حتىٰ أنهته الحرب العالمية الثانية. ومع ذلك، فإنَّ النضال من أجل الحرية السياسية كان لا بد من أن يسبق النضالَ من أجل التجديد والتحرر، الذين لا يتحققان إلا بعد الحصول علىٰ الاستقلال الوطني. وقد هيّأ كيانُ الدولةِ الآن -بعد أن تحكم بشكل كامل في الشؤون الوطنية والعالمية- الظروفَ الضرورية لمعركة العقول التي ستحدد طبيعة المجتمع المسلم الجديد.

لقد تحقق الانتصار في الصراع السياسي عبر القومية التي كانت تهدف لتحرير الوطن من الحكم الأجنبي؛ وكرّست بحكم الضرورة كلَ طاقاتها علىٰ تحقيق هذا الهدف الأسمىٰ. وممَّا لا شك فيه أنَّ القومية السياسية صرفت الناس عن الشعور بالانتماء للأمة؛ جماعة المؤمنين الإسلامية العالمية. وأدىٰ تشدد الزعماء الدينيِّين بحرصهم الشديد علىٰ التعليم الديني الشعائري الجامد والتقليدي

إلىٰ إضعاف ارتباطهم بجماعة السنة(*) -جماعة المؤمنين الأصوليين حول العالم- ممَّا أدَّىٰ إلىٰ فتح الباب أمام المؤثرات الأجنبية؛ ولذلك تم الترويج للأفكار الجديدة والثورية بحماسة تبشيرية. لقد عجّل إلغاء كمال أتاتورك للخلافة بالتوجهات التغريبية إلا أنه لم يكن هو من أطلقها. سُبقت هذه التوجهات برغبة في استعادة وتجديد إسلام متدهور؛ وبرز هذا النمط من تاريخ الإسلام في شبه القارة الهندية. لقد ألقىٰ المفكرون المسلمون مخلصين بكل طاقاتهم -باستثناء الزعماء التقليديين وأتباعهم- في الصراع السياسي، بل وحتىٰ العناصر التقليدية دعَمَت القومية السياسية في صراعها من أجل الحرية والاستقلال. (لقد كان يمثل المسلمون في الهند قبل التقسيم -مع استثناءات بارزة- طبقةً منفصلة).

والصراع السياسي معروف؛ لذا لا داعي لأن نعيد الحديث عنه. لكن العلاقة بين القومية والإسلام ليست واضحة، وتحتاج ازدواجيتها كذلك إلىٰ تناولٍ أكثر بحثًا مما يمكننا فعله هنا. ومع ذلك، لا يمكننا تجنب ذكرها [أي هذه العلاقة] والاختباء خلف التأكيد الصريح علىٰ أنه كانت هناك توجهات مختلفة لكتابٍ مختلفين، أو يتبناها الشخص نفسه في أوقات مختلفة. وبرزت المشكلة الحقيقية بعد أن تم إخلاء الوطن القديم/الجديد من العدو الخارجي، الذي توحّد الجانبان ضده.

ما يجب تذكره هو أن أزمة الإسلام كغيره من الأديان هي أزمة روحية تسبق في بدايتها الصراع السياسي. ولذلك، كان انبعاثها حتميًّا بعد الحصول علىٰ الحرية. وتصل الأزمة إلىٰ أعمق من الأسئلة الأساسية المتداخلة عما هو الإسلام ومن هو المسلم وما هو الإسلامي؟ بشكل عام، يغلب علىٰ القومية السياسية الانشغال بتقرير المصير الوطني. وبمجرد تحقق هذا الأمر ونشوء دولة سيادية ومستقلة تمامًا، يجب السعي وراء الشاغل الآخر للقومية، ألا وهو تعبير الفرد عن ذاته، لأجل حفظ تماسك كيان الدولة الجديدة وحيويتها. إذ يجب علىٰ الرجال والنساء أن يعيدوا اكتشاف أرواحهم، ويجدوا وسائل للتعبير عمَّا بداخلهم

(*) Jama'at-al-sunna: هكذا وردت في الأصل، ونظن أن الكاتب يقصد (أهل السنة والجماعة». (المراجع)

بحرية ومسؤولية. ولا بد أن يسبق التعبيرَ عن الذات استبطانٌ فاحص، خاصة إذا كانت «الروحُ القومية» روحُ الشعب قد أذعنت لتوأم الشر المتمثل في الركود الداخلي والقيد الخارجي الناشئ عن الغزو والهيمنة.

ولذلك، يجب أن ندرس باختصار المعنىٰ وقدر الأهمية اللذَين أضفاهما دعاةُ القومية التركية والعربية البارزون علىٰ كلٍ من الإسلام والقومية. يرجع ذلك إلىٰ أن شبه الجزيرة العربية كانت مهد الإسلام. ولذلك، فإنَّ لضعف الإسلام أو قوته بين المسلمين من غير العرب كالباكستانيين والهنود والمالاويين علاقة مباشرة بالأصول العربية للإسلام وباللغة العربية التي كُتِبت بها أدبيات الإسلام التقليدية باعتباره دينًا وحضارة. وهنا تمثل العروبة عنصرًا آخر يجعل التحالف أو التنافر الغامضين بين الإسلام والقومية أكثر تعقيدًا. ومرة أخرىٰ، بينما يؤثر ذلك علىٰ العرب في المقام الأول مسلمين ومسيحيين، إلا أن له تبعات في تركيا وإيران ودول شرق آسيا، ناهيك عن وسط أفريقيا وشرقها وغربها، والتي تقع خارج نطاق دراستنا.

من الشائع التفرقة بين مرحلتين منفصلتين من القومية العربية، لكل منها اهتمام مختلف تمامًا. كانت الأولىٰ ثورة علىٰ استبداد السلطان العثماني، والثانية ضد الهيمنة الخارجية بالأساس. لكن لم يخلُ الصراع الأخير كليةً من تيار ديني خفي. لم يكن ذلك لمجرد ذكريات الحملات الصليبية؛ بل بسبب الهجوم المسيحي علىٰ الإسلام والنشاط التبشيري المسيحي، والذي جعل المسلمين يربطون بين «الغرب» والمسيحية. فانطلقت آلية دفاع بالنبرات التبريرية والجدلية المعتادة، والتي صبغت حتمًا رؤية القومية الناشئة ونشاطها، وأدَّتْ إلىٰ حركة سياسية تستلهم ليس فقط حب الحرية والاستقلال، بل أيضًا الإسلام باعتباره دينًا وثقافة وحضارة أصيلة. ومن الجيد القول بأن ربط القوميين المحدثين بين الغرب والمسيحية ساهم في [تشكيل] التوجهات المتنوعة نحو الإسلام بثلاث طرق.
أولًا: هناك الجماعة المحافظة أو قل الرجعية التي تؤيد وتعمل لإنشاء دولة إسلامية علىٰ الأسس التقليدية بشكل صارم، مدافعين عن الإسلام ضد الغرب المسيحي المعادي كما يزعمون، رافضين تمامًا كل ما يقدّمه الغرب باعتباره

مناقضًا للإسلام. **ثانيًا**: هناك من يقفون في منتصف الطريق إذ يؤيدون التعايش الإيجابي مع التقنيات والمؤسسات الغربية علىٰ أساس من مبادئ الإسلام التي يجب أن ترشد الدولة والمجتمع. ويتضمن هذا الموقف في ثناياه درجات عدة تتراوح بين توافق كامل بين «الشرق» و«الغرب»، مرورًا بتسوية جزئية، وحتىٰ مجرد إلباس المؤسسات الغربية زيًّا إسلاميًّا. (وحتىٰ هذا التصنيف تصنيف متعسف، إذ إن هذه الدرجات تحوي في داخلها درجات أخرىٰ، ولا يوجد حدود فاصلة يمكن التمييز بينها). **وأخيرًا**، نرىٰ علىٰ الطرف الآخر بترًا كاملًا لدين الإسلام باعتباره دينًا من الجسد السياسي؛ أي الفصل بين الدين والسياسة كما في الدولة التركية اللادينية، علىٰ الأقل في النظرية والقصد. يمكن اعتبار هذه المواقف الثلاثة هي «الانقسامات» الأساسية؛ إذ يمكن اعتبار الموقف العلماني امتدادًا لمبدأ فصل الدين عن الدولة. إن الأمر برمته أمر تأويل، ويعتمد إلىٰ حد كبير علىٰ مفهومنا عن الإسلام.

لكن من المتفق عليه عمومًا أن القومية وافدٌ من أوروبا أحدث تغييرات كبرىٰ في عقول وحيوات شعوب الشرق الأدنىٰ والأوسط. لقد جلبت القومية بعض المنافع، إلا أن أصلها وطابعها العلماني فرضا تحديًا خطيرًا علىٰ مجتمع جامد إلىٰ حد كبير، وكان لها عواقب علىٰ الإسلام التقليدي تجاوزت تلك التي سببتها القومية الأوروبية علىٰ المسيحية في أعقاب الحملة الفرنسية. لا يهمنا هنا تأثير الحملة الفرنسية علىٰ الخريطة السياسية للمنطقة، بل يهمنا أثر الأفكار التي قامت عليها هذه الثورة علىٰ العقل المسلم. فكما أنه لا يمكن فهم العلوم والتقانة الغربية وتطبيقها دون [استيعاب] السيرورات الفكرية التي أنشأتها والتي تنبع من سلوك عقلي «حديث»؛ لا يمكن محاكاة مؤسساتنا السياسية دون الأفكار السياسية التي خلقتها والتي تتجلىٰ في الفكر الدستوري والتنظيم الحكومي.

فمن ديكارت فصاعدًا؛ قامت الفلسفة والعلوم في الغرب علىٰ توجه جديد تجاه الإله والكون وموقع الإنسان منه، وعلىٰ علاقة جديدة بالسلطة وتقييم جديد للعالم العقل فيه هو الحاكم الأعلىٰ. ويجب ألا ننسىٰ مبدأ حرية الضمير شديد الأهمية الذي تأسس لأول مرة في المجال الديني علىٰ يد مارتن لوثر وحركته

الإصلاحية. أنتجت هذه الروح الجديدة للنهضة والإصلاح فلسفة هوبز ولوك السياسية، والتي أثّرت علىٰ موسوعيي فرنسا ممن أطلقَ نشاطُهم الأدبي شرارةَ الثورة الفرنسية؛ ثورة قامت ضد الطغيان السياسي والكنسي علىٰ حد سواء. وهنا تطور مفهومٌ جديد للدولة والأمة تمحور حول الإنسان باعتباره عاقلًا واجتماعيًّا معًا، كما كانت فلسفة الإغريق السياسية. وينظّم القانون الطبيعي -قانون العقل- حياة الإنسان الحر؛ يمكن توفيق هذه الرؤية بسهولة مع فكرة الربوبية، لكن ليس مع إله الوحي خالق الكون وحاكمه. ولذلك يجب علىٰ المسلمين أن يختاروا إما حاكمية الإله أو سيادة الشعب، أو يجب عليهم أن يحاولوا التوفيق بين الأمرين في دولهم القومية الحديثة، كما سنرىٰ لاحقًا.

وغني عن القول أنَّ الأتراك ممن كانوا يدرسون في فرنسا جذبهم مفهوم سيادة الشعب، وتشبعوا بأفكار مونتسكيو وروسو وڤولتير وغيرهم، فعادوا إلىٰ بلادهم مُصِرِّين علىٰ الإصلاح السياسي الذي يعني في المقام الأول الشورىٰ وحكومة تمثيلية[١]. لقد أسست **التنظيمات** لتحول الدولة العثمانية ونظامها القانوني والإداري في الفترة التي بدأت بفرمان الكلخانة[٢]. ولفهم هذه

---

(١) ما يلي قائم بدرجة كبيرة علىٰ كتاب شريف ماردين: Serif Mardin: the Genesis of Young Ottoman Thought، (برينستن، ١٩٦٢)، وكتاب برنارد لويس Bernard Lewis: the Emergence of ((Modern Turkey)) ، لندن، (١٩٦١)، وكتاب جي جاشك: G. Jaschke: (Die Entwichlung des osmanischen Verfassungsstaates)، (١٩١٨)، وDer Islam in der neuen Turkei بالمرجع نفسه، ١ (ليدن، ١٩٥١) ١-٢، يو هيدU. Heyd (Foundations of Turkish Nationalism (لندن، ١٩٥٠)، ضياء غوك ألب (Turkish Nationalism and Western Civilization) ترجمة، إن بيركيس N. Berkes (لندن، ١٩٥٩)، وبصفة خاصةthe I Sungu "Tanzimat ve Yeni Osmanlilar) Tanzimat, and the New Ottomans في (Tanzimat I) (إسطنبول، ١٩٤٠)، ٧٧٧-٨٥٧، طارق تونايا Amme Hukukumuz Bakimindan Ikinci Mesrutiyetin Tefekkuurunde (the Islamist Movement in the political thought of the era of the Second Constitution) في مجلة كلية الحقوق، (إسطنبول، ١٩٥٣)، ٦٣٠-٦٧٠، والتي تكرم الدكتور برنارد لويس بلفت انتباهي إليها، وتكرم الدكتور إيه مانجو بترجمتها إلىٰ الإنجليزية، والاقتباسات التي تتعلق بالدراسات التركية مأخوذة من تلك الترجمات.

(٢) انظر: برنارد لويس، مرجع سبق ذكره، (ص/ ٧٥-١٧٥)، ومواضع أخرىٰ متفرقة بالكتاب، انظر أيضًا المراجع المذكورة هناك.

الإصلاحات في ذاتها، وباعتبارها أول خرق للنظام الحكومي والقانوني الإسلامي، من الضروري تقرير ما هو الإسلام باختصار. إذ إن تحديث الدولة التركية والمجتمع العثماني أدىٰ إلىٰ أكثر من مجرد تمهيد الطريق للقومية وإثارة رغبة الكثير من شعوب السلطنة في الحرية والمساواة السياسية. فقد أثار بين المفكرين المسلمين إشكاليات عدة حول طبيعة الإسلام ودوره المستقبلي في تركيا الحديثة والشرق الأوسط بأكمله.

الإسلام هو دعوة النبي محمد إلىٰ الله والخضوع الكامل لإرادته الإلهية، وهو عقيدة وقانون حياةٍ للفرد ومجتمعه. هذا المجتمع هو بالاصطلاح الغربي مجتمع ديني «**أمة**» وهي جماعة المؤمنين بوحدانية الله وبرسالة رسوله محمد. بدأ رسول الله بقلةٍ من الأتباع، إلا أنه اضطر عندما زاد عدد المؤمنين بدعوته في وجه معارضة شديدة من أهله العرب؛ اضطر إلىٰ بسط سلطته علىٰ مجتمعه النامي، وإرساء قواعد للسلوك الفردي والجمعي. وتُستمد سلطته في تنظيم أمة المدينة الأصلية من شخصيته النَّبَوية باعتباره الناطق باسم الله. قمع محمد معارضته بقوة السلاح، وقيدت حملاته باسم الإله ونصرته وعزته (الجهاد: الحرب المقدسة). وبتأسيس المجال السياسي بخليط من السلطة الإلهية وسلطة الإقناع والسيف، وُضِع أساس دولة الإسلام وإمبراطوريته التي سيبنيها ويطورها خلفاؤه. ويؤمن المسلمون جميعًا علىٰ مر تاريخ الإسلام -بدءًا من معاونيه وصحابته حتىٰ مؤمني اليوم- بأن سلطة محمد تصدر مباشرة من الإله الواحد الأحد المصدر الأبدي للحياة والقانون. لكن عند وضعه للقواعد التي حكمت مجتمع المؤمنين به وواجباتهم تجاه ربهم وتجاه بعضهم البعض وعلاقاتهم بغيرهم، كان علىٰ محمد أن يأخذ النظام السياسي والاجتماعي القائم بعين الاعتبار، والذي كان تنظيمًا قَبَلِيًّا. افتقد خلفاؤه هذه الهبة النبوية -فقد كان خاتمَ الأنبياء علىٰ كل حال- إلا أنهم كانوا أيضًا حكامًا روحيِّين وزمنيين في الوقت نفسه. وبصفتهم «أمراء للمؤمنين» عسكريًّا، وسّع الخلفاء من نطاق الإسلام عبر الغزو. وفي ترتيب الحكومة والإدارة في إمبراطورية مترامية الأطراف، وجب عليهم -كما وجب علىٰ محمدٍ قبلهم- أخذ الأعراف المحلية في الاعتبار؛ وبنمو الشريعة الإسلامية، كان يجب «تطبيع» هذه الأعراف داخلها. فتراوح التعامل مع

العادة أو العرف عبر التاريخ الإسلامي من القبول المنفتح باعتباره لاحقًا للشرع، إلىٰ التسامح المُضمر.

والشريعة أو الشرع هي مجموع القوانين الإلهية التي تُنظِّم الطريق إلىٰ الله، وتحكم حياةَ المسلم من الميلاد إلىٰ الوفاة، لضمان سعادته في هذه الدنيا وفي الآخرة. لم يُطعن أبدًا في سلطة الشريعة وصلاحيتها، لا من الإسلام السني التقليدي ولا من أغلبية الطوائف وخاصةً الشيعة. لكن علىٰ الرغم من أنها أحكمت سيطرتها بلا أي تحدٍ علىٰ عقول أجيال متتابعة من المسلمين وحفظت بلا شك وحدة الأمة العالمية، إلا أن تطبيقها العملي اقتصر إلىٰ حد كبير علىٰ العبادات وما نسميه قانون الأحوال الشخصية (فيما يخص الزواج والطلاق والميراث.. إلخ) والمعاملات والعلاقات الاجتماعية بين البشر.

ويختلف اليوم «التقليديون» و«الليبراليون» ليس فقط في موقفهم تجاه صلاحية الشريعة وموقعها من الدولة المسلمة الحديثة، بل أيضًا في فهمهم لما يشكّل هذه الشريعة. لا حاجة للإشارة إلىٰ موقع الشريعة المركزي من الدولة والمجتمع كما يُفهم في الإسلام التقليدي. والمكانة التي ستحتلها الشريعةُ في الدولة المسلمة الحديثة ستحدد طبيعة هذه الدولة؛ فالدولة ستكون **إسلامية** حقًّا (وهو هدف جميع التقليديين من كل الأطياف) عندما تحتل الشريعة -بغض النظر عن تفسيرها- الموقع المركزي باعتبارها قانون التنظيم الرسمي للدولة والمجتمع المعاصرين، في النظرية والتطبيق.

ومن بين العقبات التي تقف في طريق تحقيق ذلك توجد عقبة رئيسية غالبًا ما تُنسىٰ ويُغفل عنها؛ ألا وهي غياب القاعدة الوحيدة المقبولة لأي دولة إسلامية: الإيمان بالله ومشيئته -المتمثلة في شريعته التي أوحىٰ بها إلىٰ نبيه- لدىٰ جماعة من المسلمين يصعب تقييم قوتهم العددية، لكن تظل أهميتهم كبيرة. ففي المجتمعات التي تعاني من أمية واسعة النطاق لكنها لحسن الحظ متضائلة، تحمل النخبة الفكرية أهمية أكبر مقارنة بالمجتمعات ذات المستوىٰ العالي من التعليم وحرية التعبير عن الرأي.

تتمثل الصعوبة الثانية في إيمان المسلمين المتغير باستمرار. ومرةً أخرىٰ لا يمكن تقديره عدديًا بسهولة، إلا أنه مهمٌ لنفس السبب الذي ذكرناه للتو. وذلك نتيجةً للتناقض بين إيمان القرن الماضي أو حتىٰ بداية هذا القرن(*) -وهو إيمان يدمج بين الإيمان بالله مع قبول نظري علىٰ الأقل بطبيعة شريعته الإلزامية- وبين ما نجده اليوم من مثقفين (تغريبيين بلا شك) يؤمنون بالله وبمبادئ الدين الأخلاقية التي يريدون تطبيقها علىٰ المجتمع، لكنهم يصرون علىٰ صياغة قوانين جديدة تناسب الاحتياجات المعاصرة. ذلك لأن شريعة الإسلام التقليدي في نظرهم محدودةٌ زمنيًّا وبالية، إن لم يكن في مبادئها، فبالتأكيد في العديد من قواعدها وتشريعاتها العملية. فإيمانهم لا يتضمن الإيمان بالطبيعة الإلهية والثابتة والشاملة والإلزامية للقوانين، والتي تطورت علىٰ مر فترة طويلة من الزمن وتعكس أفكارًا وتوجهاتٍ أخلاقية واجتماعية وسياسية من عصور غابرة منفصلة عن الواقع المعاصر. وبعبارة أخرىٰ، تعبّر الشريعة عن هذه الوحدة الدينية والسياسية للإسلام باعتباره دينًا وأسلوب حياة، والتي تحدتها الثورة الفرنسية. وتجلت هذه الثورة نفسها -باعتبارها نتيجة لعقلانية قامت علىٰ رؤية للعالم مختلفة عن سابقتها في العصور الوسطىٰ الدينية- سياسيًّا في الدولة اللادينية. تتسم هذه الدولة بالفصل بين الدين والسياسة، وتصر علىٰ إقصاء الكنيسة (في العالم المسيحي) من الحياة العامة. يرتبط مواطنوها المتساوون الأحرار بأخوة في الوطن وبعدد من عناصر التماسك كاللغة والتاريخ والثقافة والحضارة والحدود القومية، ويمتلكون التركيب الإثني نفسه في الصورة المثالية، وتُحفظ الوحدة القومية بغياب الأقليات الإثنية والدينية والثقافية. عادةً ما تشتعل القومية نتيجة هيمنة أجنبية أو نتيجة الوجود في حالة أقلية في الدولة، أو هما معًا. ويمكننا بعد تأمل أن نقول إن الحكومة التمثيلية أقل أهمية من المساواة أمام القانون، والذي تكون عدالته واضحةً للجميع. وفي بحثنا هذا، لا يهم شكل الحكم طالما أن هناك قانون عادل راسخ ويطبّق علىٰ الأغلبية والأقلية علىٰ حد سواء، بغض النظر عن اللون أو المعتقد.

وهنا توجد أرض مشتركة بين الإسلام التقليدي والدولة الحديثة، إلا أنهما

(*) أي القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين [المراجع].

تتنازعان حول مصدر القانون وطبيعته. ويكمن هذا النزاع في قلب صراع الأفكار في الدول المسلمة المعاصرة.

ويكمن أساس أزمة الإسلام -كما أزمة الدين في كل مكان- في غياب الإيمان أو ضعفه بسبب تحدي الأيديولوجيات المعاصرة والسياسية في معظمها. فقد ولّىٰ الإيمان القروسطي الكامل، وحلّ الشك وعدم اليقين محل الولاء غير المشروط للدين ولإلهٍ يطلب ولاءً مخلصًا ويحصل عليه. يتضح ذلك في الغرب، إلا أنه أقل خطورة نتيجة أن القانون الذي يعيش الناس وفقًا له قد تمت «علمنته» بل تم تحريره من المصادر الإلهية باستمداد سلطته من سيادة الشعب.

إن مشيئة الله ثابتة، وإرادة الشعب تتغير، ويتغير معها القانون. ولذلك فإنّ أزمة الإسلام أكثر خطورةً وحدة -وبغض النظر عن المشاكل العملية التي تواجه الدول المستقلة حديثًا- لأن القانون هو جوهر الإيمان، والتمظهر الدنيوي لرسالته الإلهية المرسَلة إلىٰ المجتمع والمفروضة عليه. وحتىٰ لو اعتبرنا أن سيطرة الشريعة وصلاحيتها النظرية وحكمها السيادي كانت علىٰ مر تاريخ الخلافة والدول التي تبعتها مجرد افتراضات إلىٰ حد كبير -لكن ليست حيلةً قانونية- فإن هذه الحيلة القانونية لا زالت حقيقةً كامنةً أكثر بقاءً وحيوية من الوجود السياسي البائد للإمبراطورية الإسلامية، لأن هذا القانون ربط الأمة معًا ووفّر عبر عالميته رابطةً أكثر قوةً وبقاءً من أي رابطة ولاء أخرىٰ. لكن عالمنا اليوم أكثر تعقيدًا ويملؤه الشك والكلبية ويؤمن بسلطة العقل وبكفايته وبالقوة الإنسانية اللامحدودة. وما إذا كانت المادية هي السبب في عدم رغبتنا في الخضوع لسلطة خارجةٍ عن سيادة العقل ومتعالية عليه، أو أن الأمانة الفكرية هي التي تمنعنا من الإبقاء علىٰ حيلة قانونية حفظت أسلافنا من الميول الصدامية التي تهددنا بها الأيديولوجيات المتنافسة اليوم.

ويمكن الاعتراض بأن عصرنا يواجه نفس التحدي الذي واجهته العصور الوسطىٰ، لكن بشكل مختلف. ألم يكن هناك صراع بين الوحي والعقل كما الآن؟ ظاهريًا يبدو الأمر كذلك. لكن كان تحرير الرجل الحديث من السلطة الكنسية كما حدث في حركة الإصلاح في أوروبا مجرد مقدمة لعلاقة جديدة بين

الإنسان والإله؛ علاقةٍ غير مقيدة بأوامر وقوانين فوق طبيعية، فقد دافع الإنسان عن حريته في تنظيم شؤونه الدنيوية ومارس هذه الحرية بشكل تدريجي. ويصوّر تطور مفهومِ القانون الطبيعي -بدءًا من تعريفه باعتباره القانون الإلهي (من وجهة النظر الرواقية) وحتىٰ استقلاله باعتباره قانون العقل المستقل عن أي مصدرٍ إلهي (بمفهوم الإنسان المعاصر)- هذا التغير، والذي يرقىٰ ليكون تغيرًا ثوريًّا. ومع ذلك لا يشعر الإنسان بالسعادة في الشرق أو في الغرب. وفي بحثه عن هويته يجب عليه أن يختبر جميع الأيديولوجيات التي يقدمها السوق في مقابل الأمان الذي كان يوفره له إيمانه التقليدي. وهنا يُختَبرُ الدين -يهوديةً كان أو مسيحية أو إسلامًا- في جوهره وفي علاقته بالهوية الذاتية والانتماء الجماعي. وتمر القومية بتغير مهم نتيجة هذا التوجه الجديد.

يعني ذلك أن الإسلام لا بد أن يتم دمجه في الهوية الذاتية والجماعية. ولا بد من القيام بتسوية ما لدمج كلٍ من الارتباط العاطفي بالإسلام التقليدي والتوجه الفكري تجاه الغرب في شخصية واحدة؛ شخصية واعية بتراثها، وفي الوقت نفسه مصرةٌ علىٰ بناء عالم مستقبل متَّحد اقتصاديًّا رغم تنوعه سياسيًّا واجتماعيًّا وثقافيًّا. وللحصول علىٰ شخصية متوازنة علىٰ المستويين الفردي والجماعي، يجب علينا أن نحفظ الاستمرارية التاريخية.

الفصل الثاني
الأسس التقليدية

قد يكون من المفيد عرض المفهوم التقليدي للدولة في الإسلام وعلاقته بالفكر والحركة المعاصرين. وبالتبسيط، يمكن القول إن هناك طريقتان يمكن بهما حفظ الاستمرارية التاريخية وتنشيطها لتكون قوة إيجابية في الكيان السياسي الإسلامي؛ بتجديد الإسلام باعتباره إيمانًا وأسلوبًا للحياة بوجود الشريعة أو بدونها، أو بإسلام مُعلمَن، أي باعتباره جزءًا من التكوين العقلي للمسلم؛ ذاكرة تاريخية للقيمة والمعنىٰ؛ وتراثًا ثقافيًا لا غنىٰ عنه يندمج في التوجهات الفلسفية والعلمية المعاصرة.

مفهوم الخلافة أو الإمامة

إن كانت **الأمة** تشير إلىٰ جماعة المؤمنين باعتبارهم مجتمعًا دينيًّا، فإن تنظيمها السياسي هو **الخلافةُ أو الإمامة**، وتحمي تلك الأخيرة حياة الأمة وممتلكاتها. وتحت سيادة الإله وشريعته، الخليفة هو الحاكم الزمني للدولة، والمدافع عن الدين. وبذلك يكون مسؤولًا عن تطبيق الشريعة، لأن تطبيقها علىٰ الحياة اليومية للفرد والمجتمع يضمن الخير في الدنيا والنعيم في الآخرة.

إذن، كيف ومتىٰ برزت الشريعة ووصلت إلىٰ موقعها المهيمن باعتبارها دستور الدولة الإسلامية وقانونها؟ علم الفقه هو «فهم ما للمرء وما عليه ليضبط سلوكه في الدنيا، ويعد نفسه للآخرة». هذا هو التعريف الحنفي للفقه، ويُسْتَخدم غالبًا مرادفًا للشريعة. ينقسم علم الفقه تقليديًّا إلىٰ أصول وفروع. نهتم الآن بالأصول، وهي أربعة: القرآن (كلام الله المنزّل)، والسنة (هدي النبي محمد وأقواله) وهما المصدرين الأساسيين، وأُضيف إليهما الإجماع (توافق الجماعة ممثلةً في علماء العصر)[1]، والقياس (استنباط القواعد بالمقارنة). ومن المهم الإشارة إلىٰ أن مؤيدي الدولة الإسلامية المحدثين يساوون بين الشريعة وبين القرآن والسنة أو بينها وبين القرآن وحده.

أوضحت الأبحاث الغربية، وخاصةً تلك التي قام بها جولدتسيهر وجوزيف شاخت[2]، أنَّ الفقه الإسلامي لم يتبلور إلا مع بداية العهد العباسي؛ أي من عام ٧٥٠م فصاعدًا. إلا أن التراث الإسلامي يربط كمال ازدهار الفقه الإسلامي بالعصر الذهبي لخلافة النبي الحقة التي مثّلها الخلفاء الراشدون الأربعة؛ الخلفاء المثاليون الذين أرشدوا الأمة علىٰ الصراط المستقيم (صراط الشريعة).

كانت الصياغة الأولىٰ للخلافة أو الإمامة هي ما قام به الماوردي في الثلث الأول من القرن العاشر الميلادي، وظل موثوقًا به حتىٰ حوّل ابن تيمية (ت. ١٣٢٨م) محور الاهتمام من الخلافة إلىٰ الشريعة نفسها. ويمتد الخط المستقيم منه إلىٰ الحركة الوهابية في نهاية القرن الثامن عشر، وإلىٰ رشيد رضا تلميذ محمد عبده ووريثه، وإلىٰ العلماء والمفكرين المعاصرين ممن يرغبون في استعادة حكم الشريعة في دولةٍ إسلامية.

---

(١) تعني كلمة العلماء هنا علماء الدين المسلمين؛ علماء الكلام والفقهاء.

(٢) انظر: J Schacht (the Origins of Muhammadan Jurisprudence)، (أكسفورد، ١٩٥٠)، مقالاته Shari'a in EI and Fikh in EI2، والدراسة الشاملة Traditionalisme et Classicismme Ankylose dans lao loi religieuse de I'Islam، التي ساهمت في Classicismme et Declin Culturel dans I'histoire de I'Islam, ed R. Brunschvig et G. E. Von Grunebaum (باريس، ١٩٥٧)، انظر أيضًا ثبت المراجع المختارة تحت اسم Schacht.

ولذلك يجب علينا أن نأخذ في الاعتبار غاية الفقهاء القروسطيين ومنهجهم عندما تركوا لنا رسائل تخص النظرية الدستورية والقانون باعتبارها جزءًا من الفقه. إذ كانوا يدافعون عن الخلافة العباسية التي كانت يهددها حكامٌ سياسيون فعليون؛ أمراء أو سلاطين. لقد كان هدفهم الأسمىٰ هو حفظ وحدة الأمة في وجه التفكك النامي نتيجة فقدان الخليفة للسلطة الفعلية، والذي كان يمثل رمز الوحدة الدينية والسياسية للإسلام وحامي الشريعة في جميع أنحاء الإمبراطورية الإسلامية. وفي هذه السيرورة أصبحت الشريعة غير متحققة تدريجيًّا، ومن ثم أصبحت هناك حاجة أكبر للحفاظ عليها باعتبارها دستورًا وقانونًا مثاليَّين للأمة. وكانت تهدف حماسة ابن تيمية الإصلاحية بعد فترة طويلة من سقوط الخلافة العباسية عام ١٢٥٨ إلىٰ الاستعادة الكاملة للشريعة لحفظ الإسلام في نقائه الأول واتساقه مع سنة النبي[(١)].

لم تكن هذه الرسائل الدستورية مجرد تمارين أكاديمية، بل علىٰ العكس كانت نتيجة وضع سياسي محفوف بالمخاطر التي تهدد بقاء الأمة، وتشكّل هذه الرسائل مزيجًا من النظرية المثالية والواقع السياسي البغيض؛ ولم تتحقق غالبًا إلا نتيجة تسويات وتنازلات واسعة النطاق. وهنا تكمن أهمية هذه الرسائل لعصرنا وعصرهم علىٰ السواء. صحيح أنها أُلِّفت بعد قرون من نشأة المؤسسة التي كُتبت لتبريرها وكانت الخلافة قد بدأت في الانهيار بالفعل، إلا أن ذلك يدعم أهميتها، وخاصةً عند النظر إليها مع عامل آخر لا يقل عنها أهميةً، ويساعدنا علىٰ فهم كيف كان الإسلام في الحقبة التقليدية، وكيف هو الآن، وكيف سيكون غدًا؛ ألا وهو نظريتهم في الدولة الإسلامية.

لقد استرشد هؤلاء الفقهاء بسيرة النبي وبمؤرخي الخلفاء الراشدين الأربعة وخلفاء الدولة الأموية والعباسية. لقد وفّر لهم التراث مادة نظريتهم عن أصل الخلافة أو الإمامة وغايتها ووظيفتها، ولم يدرس الفقهاء مصادرهم بشكل نقدي، ولا تبنوا توجهًا متجردًا ونقديًّا تجاه ما قصّه المؤرخون حول انتخاب خلفاء النبي

---

(١) انظر: «الفكر السياسي الإسلامي في العصور الوسطىٰ»، فصل «الخلافة: النظرية والتطبيق»، والمراجع المذكورة هناك. [يصدر الكتاب عن مركز نماء للبحوث والدراسات عام ٢٠١٩].

وتعيينهم أو ممارستهم لشؤون الدولة والمجتمع، فتقبّلوا تحيُّز المؤرخين ضد معاوية والدولة الأُموية التي أسَّسَها، وكذلك تحيزهم للعباسيِّين «الأتقياء» الذين أطاحوا بالأمويِّين من السلطة. ربط الفقهاء أيضًا بين ما قرأوه لدىٰ هؤلاء المؤرخين وبين القرآن والسنة، وقاموا ببعض الاستنتاجات من آراء السلف؛ الجيل الأول من المسلمين. واستخدموا أيضًا أحكامهم الخاصة في ضوء الأحداث المعاصرة لهم وتطور الخلافة العباسية. لقد كانوا مضطرين بطريقة ما إلىٰ إحداث تناغم بين وضع تاريخي سياسي قائم وبين أصول الشريعة وممارساتها، وفي الوقت نفسه كان تقييم الوضع بشكل واقعي ومقاربة مسألة السلطة والقوة باتزان أمرًا ضروريًّا. وكما أسلفنا، كانت سلطة الأمير أو السلطان تُضعف الخلافة العباسية في مركزها؛ وكان لا بد للفقهاء من إيجاد طريق معقول لحفظ وضمان السلطة الروحية والزمنية للمؤسسة ورأسها. لأن الخلافة كما أشرنا سابقًا هي رمز وحدة الأمة التي كان حفظها ضرورة حتمية، بل كان في الحقيقة واجب المتكلمين والفقهاء الأسمىٰ. لقد كانت الرسائل الدستورية بلا استثناء رد فعل علىٰ أزمة العلاقة بين الخليفة والأمير (أو السلطان).

النظرية نفسها في غاية البساطة: السيادة لله وحده، والسلطة في يد الخليفة باعتباره نائبًا عن النبي رسول الله. والواجب علىٰ الخليفة هو تطبيق الشريعة، وحراسة الدين من البدع، وحماية المؤمنين من أي هجوم، والتأكد من قدرتهم علىٰ الالتزام بفروض الشريعة ليفوزوا بالسعادة في الدنيا والآخرة. لذلك نجد الماوردي يعرّف الإمامة باعتبارها المؤسَّسة الموضوعة «لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا». وهي «واجبة بالشرع لا بالعقل»، لكن لا يعد ذلك هجومًا علىٰ التفسير الفلسفي القائم علىٰ مقولة أرسطو إن «الإنسان كائن اجتماعي (أو سياسي)».

وتبيّن أيُّ دراسة دقيقة للدفاع عن الخلافة أو الإمامة بدءًا من الماوردي مرورًا بالغزالي وحتىٰ ابن جماعة كيف خضع أنصار وحدة الأمة هؤلاء للضرورة السياسية وحاولوا تبرير ممارسة الحكم بالطريقة القبلية العربية ما قبل الإسلام والطريقة الساسانية والبيزنطية، وذلك لأجل حفظ المعيار الإسلامي المثالي

والطبيعة الدينية الشاملة للدولة والمجتمع. ولذلك، ذهبوا بعيدًا نتيجة شغلهم الشاغل هذا؛ فكلما أصبح المثالُ أبعد وأكثر غموضًا، زادت تنازلاتهم وتسوياتهم مع الواقع.

ومع ذلك، حفظت واقعيتهم السياسية بلا شك الإسلامَ باعتباره قوة روحية قادرة علىٰ حفظ ثقافة وحضارة متميزة. فقد دفع الخوفُ من الفوضىٰ ابنَ جماعة -متبعًا الغزالي- إلىٰ التغاضي عن الاستيلاء علىٰ منصب الخليفة. لكن ابن تيمية ذهب بعيدًا إلىٰ حد إنكار الحاجة إلىٰ الإمامة عبر تركيزه علىٰ حكم القانون الإلهي. وبالرجوع إلىٰ السنة وبالإصلاح الإداري أيضًا، حاول ابن تيمية استعادة سلطة الشريعة الكاملة وفاعليتها، وأكد علىٰ أهمية الإجماع -صوت الأمة عبر علمائها- وعلىٰ أن مصلحة الجماعة (الصالح العام) تتوقف علىٰ طاعة المسلم لربه وشريعته. لقد نادىٰ بأن الحكومة العادلة تقوم علىٰ القرآن والسنة والإجماع. ويعد ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية مصدر جميع «الإصلاحيين» المحدثين كمحمد عبده ورشيد رضا وأتباعهما حتىٰ اليوم. وينادي المدافعون المعاصرون عن الدولة الإسلامية بضرورة الممارسة الكاملة للاجتهاد؛ الحكم الشخصي المستقل الثاقب القائم علىٰ القرآن والسنة، وإعادة تفعيل الشريعة الأولىٰ -نظريًّا علىٰ الأقل- في ضوء المصلحة، بعد تنقيتها من الإضافات الفقهية المتأخرة.

ويجب علينا ألا نتوقع معالجة أكمل بعد ذلك لهذه المسألة، ويكفي القول إن المصلحة مصطلح مرن يقبل العديد من التأويلات في أي موقف، وإن الاجتهاد مبدأ سليم وجيد إلا أنَّ تطبيقه ليس سهلًا علىٰ الإطلاق. ويتوقف الاجتهاد علىٰ ما إذا كان يستطيع أي أحد أن يذهب إلىٰ القرآن والسنة ويستخرج منهما تأويلات جديدة تناسب مقتضيات عصره، أم أن ممارسة الاجتهاد مقصورة علىٰ الخبراء في الشريعة والعلوم الإسلامية أي العلماء. وإذا كان الأخير هو الصحيح، فهل سيلتزمون بتقريرات أسلافهم أم لا؟ وهنا يصبح مبدأ الاستمرارية التاريخية علىٰ المحك.

لقد تناولنا سابقًا العلاقة بين الشريعة باعتبارها قانونًا إلهيًّا وبين القانون العرفي (العرف أو العادة)، وهو أمر في غاية الأهمية، إذ إن كليهما يقوم جنبًا إلىٰ

جنب في الكيان السياسي. ولا يقل أهميةً التمييز بين الشريعة والقانون، خاصةً في ضوء الممارسات القانونية للإمبراطورية العثمانية ومحاولة السلاطين العثمانيين توسعة مجال الشريعة في الإسلام السني. يمكن تعريف القانون (أو القوانين بصيغة الجمع) أنها الأوامر التشريعية التي يصدرها الحاكم وذات قوةٍ إلزامية. لكن كيف يمكن تبرير النشاط التشريعي للحاكم إن كانت السلطة الأعلىٰ والحصرية تكمن في الشريعة؟ فالله هو المشرّع الأوحد، والنبي قد بلّغ شريعته ويجب علىٰ خلفائه تطبيقها. ألا يعني ذلك أن كل ما بقي للأمة -طالما أن القانون الإلهي قد أُرسل للأزمنة كافة- هو **تأويلها** من قبل الخبراء، أي العلماء؟ هذه هي فعلًا الرؤية التقليدية المقبولة. إلا أن هناك وجهة نظر أخرىٰ يتبناها المؤيدون التقليديون لدولةٍ إسلامية حديثة، وهي أن النبي قد ترك مساحةً واسعةً للتشريع البشري خارج القرآن، بشرط أن تتفق هذه القوانين مع المبادئ الإسلامية.

لقد كانت الخلافة بالنسبة للفقهاء المهتمين بالنظرية الدستورية والقانون تقتصر بمعناها الدقيق علىٰ الخلفاء الراشدين الأربعة، أي علىٰ الحكم المتمحور حول الإله والمتفق مع الشريعة. وأسس معاوية ملكًا بعد ذلك؛ أي حكمًا زمنيًّا لأسرته التي أصبحت السُّلالة الحاكمة لمَلَكية مطلقة. وعلىٰ الرغم من أن بعض الخلفاء العباسيين كانوا قد اقتربوا من المعيار المثالي، طامسين بذلك التمييز الدقيق بين الخلافة والملك، إلا أنهم لم يكونوا في الحقيقة إلا ملوكًا مطلقين. ولكن بقدر ما كان حكمهم المطلق مقيدًا -نظريًّا علىٰ الأقل- بحق العلماء في النقض، يمكن التأكيد علىٰ أن الفقهاء لم يعترفوا فيما يخص الدولة الإسلامية الحقة إلا بالخلافة، وأهملوا الملك في نموذجهم الدستوري المثالي. وبعبارة أخرىٰ، توقفت واقعيتهم السياسية عند النقطة التي بدأ منها ابن خلدون تحليله البحثي للدولة كما هي في الواقع. لقد انطلقوا من النظرية المثالية إلا أنهم قاموا بتخفيض مثاليتها كي تظل صورة الخلافة المثالية نقية. لكن ابن خلدون انطلق من الدولة المبنية ذات السلطة كما رآها في الواقع، لكنه قابل بعد ذلك بينها وبين الخلافة، التي كانت بالنسبة له أيضًا المعيار المثالي القائم علىٰ الدين كما يفهمه أي مسلم.

ابن خلدون: «الخلافة» و«الملك»

أعتقد أنَّ المشكلة الدستورية التي تفرضها فكرة دولة إسلامية يمكن فهمها بشكل أفضل من خلال النظر في تفريق ابن خلدون بين الخلافة واثنين من أنواع الملك؛ تفريقٍ يمكن تطبيقه علىٰ الواقع الحاضر. إذ لا تساعد فحسب علىٰ توضيح الإشكاليات، بل تقدّم أيضًا إشارات إلىٰ حلول ممكنة. يكشف هذا الاشتباك الدستوري مع الإسلام -في باكستان مثلًا- أزمة الإسلام أكثر من أي شيء آخر، وخاصةً إذا تم النظر إليه مع السؤال الحيوي حول نوع القانون الذي ينظم حياة الدولة. علاوة علىٰ ذلك، كان محمد عبده دارسًا وفيًّا لمقدمة ابن خلدون، كما كان رشيد رضا الذي اختلف بعنف مع ابن خلدون (كما اختلاف علي عبد الرازق، رغم تناقض الأسباب). ولا ننسىٰ أن طه حسين -أحد أبرز المفكرين المصريين المعاصرين- أجرىٰ دراسة عميقة لفلسفة ابن خلدون الاجتماعية، وأن الكُتَّاب القوميِّين العرب كثيرًا ما ناقشوا أفكاره بقبول أو رفض[1].

وهناك سبب آخر لإعادة النظر في أفكار ابن خلدون في سياقنا الحالي ألا وهو الطبيعة الاستثنائية لأفكاره، خاصةً في موضوعات النظرية السياسية. فنحن هنا أمام رجل دولةٍ وقاضٍ مالكي طبق أفكاره الأصيلة علىٰ دراسة إمبريقية للواقع السياسي، ولم يُعِقْه ارتباطه العميق بالإسلام وبدولته المثالية؛ الخلافة. علاوة علىٰ ذلك، رفض ابن خلدون دولة الفلاسفة المثالية باعتبارها مجرد افتراضات، مما زاد من ثِقَل الدول التي رآها بالفعل: **السياسة الدينية** التي تتطابق مع الخلافة

---

(١) انظر: سامي شوكت، مقتبس عن سيلفيا جي هايم Sylvia G. Haim في كتابها: Islam and the theory of Arab Nationalism في WI (١٩٥٦)، (ص/ ١٢٤-١٤٩)، نيكولا زيادة Necola Ziyada، المرجع السابق نفسه، (ص/ ١٤٠)، ودراستها «القومية العربية»، (بيركلي ولوس أنجلوس، ١٩٦٢)، (ص/ ١٧٥)، عبد الرحمن البزاز، (وأيضًا (WI, IV, vol.1954) وبعض القوميين العرب في معضلة العروبة والإسلام.

أو الإمامة لدىٰ الفقهاء، و**السياسة العقلية** أي دولة القوة القائمة علىٰ العقل البشري. تسترعي هذه الأخيرة انتباهنا.

يتعامل ابن خلدون مع فكرة الدولة في السياق الأوسع لدراسته الجديدة عن الحضارة، أي «علمه الجديد». تعتبر الحياة الحضرية المستقرة شرطًا من شروط تنظيم سياسي مناسب للدولة التي تقوم علىٰ حكم رجل واحد. وأقر ابن خلدون أن البحث عن السلطة والهيمنة هو الدافع الأساسي لدىٰ الإنسان، وأنه لمنع دمار الجميع يجب كبح ميل الإنسان للشر إما عبر الدين الذي يوفر سلطة منع طبيعية قائمة علىٰ قانونٍ إلهي، أو عبر حاكم يستمد سلطته من قانون مصدره العقل البشري.

لقد كان ابن خلدون مهتمًّا حصريًّا بدولة القوة، التي وصف طبيعتها وتنظيمها بتبصّر نادر. فالملك أمر طبيعي للإنسان، وهو الحكم بسلطة تقوم علىٰ القوة. وعلىٰ الرغم من اقتناعه بسمو الدولة القائمة علىٰ قانون نبوي، إلا أنه يصر مخالفًا للفلاسفة علىٰ أن النبوة ليست طبيعة ولا ضرورية للتنظيم السياسي في أي دولة. يمثل الشكل المعتاد من هذا التنظيم (دولة القوة) رد الفعل الطبيعي علىٰ احتياجات الإنسان باعتباره كائنًا اجتماعيًّا عقلانيًّا. فعلىٰ كل حال، لم تخبُر أغلبية البشر الأنبياء[1]، فحكامهم يمارسون السلطة بالقوة أو العصبية أو كليهما، وهو ما يوحّد أنصارهم. أثار مفهوم العصبية الخلدوني معارضة مفكرين مسلمين تقليديّين محدثين، إذ اعتبروه مناقضًا للإسلام. فقد شدد ابن خلدون بالفعل علىٰ أهمية العصبية، مشيرًا إلىٰ ضرورتها لنجاح النبوة والدعوة. لكن كما أنها هي والحماسة الدينية تدعمان بعضهما بعضًا، يمكن أن تضعف العصبية عند ذبول الحماسة والرغبة الأولىٰ في السلطة وعندما يصبح الدين علمًا يُضعِف من شجاعة المرء واندفاعه. ومع ذلك فإن الدور الرئيس الذي يمنحه ابن خلدون للعصبية في دولة القوة هو كونها إحساسًا جمعيًّا؛ رابطةً مشتركة تقوم علىٰ روابط الدم

---

(١) انظر: «الفكر السياسي الإسلامي في العصور الوسطىٰ»، فصل «نظرية الدولة: دراسة ابن خلدون للحضارة»، (ص/ ٨٤- ١٠٩). معظم الاقتباسات من ترجمة فرانز روزنتال (Franz Rosenthal) للمقدمة: ابن خلدون، المقدمة (لندن، ١٩٥٨)، المجلدات ١-٣، راجع المجلد الأول، (ص/ ٩٢).

والتقاليد العائلية بالأساس، مُنشئةً حسًا تضامنيًا. تثير العصبية العمل المشترك، وهي قوة دافعة لا غنىٰ عنها في تشكيل الدول والممالك. إن هدفها الأسمىٰ هو المُلك.

تقوّي العصبيةُ القوة الكابحة. ففي البداية تدعم العصبية شيخ القبيلة -الأول بين أقرانه فقط- ويستخدمها في الحفاظ علىٰ سلطته من خلال تقوية أسرته وعشيرته. ثم يستهدف السلطة السيادية ويستخدم شعور التضامن القوي هذا من أجل غاياته الخاصة. إلا أن الحياة الحضرية تحت قوانين الملك -الذي تحولت إليه خلافة الخلفاء الراشدين- الكابحة أدت إلىٰ الفقدان التدريجي للشجاعة والاعتماد علىٰ الذات. ذلك لأن قوة الشرع الكابحة حلت محلها قوة الحاكم السيادي الذي بنىٰ دولته علىٰ القوة والغزو.

وعلىٰ الرغم من أن ابن خلدون يلتزم بالعداء التقليدي لمعاوية، إلا أنه لا يلوم مؤسس الدولة الأموية هذا، بل يرىٰ أن صعوده كان نتيجة حتمية لانحسار الدين في عهد الخليفة الرابع علي. ويذهب إلىٰ أبعد من ذلك ويستنتج أن القوانين السياسية -تشريعات صاحب السيادة- ضرورية للملك؛ وبالتالي يقيّد سلطة الشرع الحصرية. ولذلك، يسمّي نظام حكم الملك المسلم أو السلطان بالسياسة العقلية، في مقابل السياسة الدينية أو الشرعية، علىٰ الرغم من أن القوانين الأساسية التي يحكم بها هذا الملك المسلم رعاياه هي قوانين الشريعة. فيقول:

«ثم إن السياسة العقلية التي قدمناها تكون علىٰ وجهين: **أحدهما** يراعي فيها المصالح علىٰ العموم ومصالح السلطان في استقامة ملكه علىٰ الخصوص . . . وقد أغنانا الله تعالىٰ عنها في الملة (خاصتنا) ولعهد الخلافة (أي الراشدة)، لأن الأحكام الشرعية مغنية عنها في المصالح العامة والخاصة والآداب، وأحكام الملك مندرجة فيها.

الوجه الثاني أن يراعىٰ فيها مصلحة السلطان وكيف يستقيم له الملك مع القهر والاستطالة، وتكون المصالح العامة في هذه تبعًا.

وهذه السياسة التي يحمل عليها أهل الاجتماع التي لسائر الملوك في العالم من مسلم وكافر. إلا أن ملوك المسلمين يجرون منها علىٰ ما تقتضيه الشريعة الإسلامية بحسب جهدهم؛ فقوانينها إذًا مجتمعة من أحكام شرعية، وآداب خلقية، وقوانين في الاجتماع طبيعية، وأشياء من مراعاة الشوكة والعصبية ضرورية، والاقتداء فيها بالشرع أولًا، ثم الحكماء في آدابهم والملوك في سيرهم»[(١) (٢)].

يظل هذا التركيب الدستوري المختلط ممثلًا لدولة إسلامية بالأساس، وإن كان أدنىٰ من المثال الإسلامي. يتضح من تعريفات ابن خلدون وعرضه أن العصر الذهبي للإسلام كان يتسم بسيادة حكم الشريعة، والتي كان الخليفة في ظلها كأي فرد آخر من الأمة؛ فلم يكن هناك سادة ولا عبيد، فالكل عباد لله. لكن من الواضح أيضًا أنه نظر إلىٰ الإسلام الأول وتحول الخلافة إلىٰ ملك بعين عالم السياسة؛ عالم المسلم بالطبع. ذلك لأنه كما أسلفنا ارتبط انحدار الخلافة الأصلية بصفتها كيانًا سياسيًّا بانحسار الدين، ورأىٰ إجمالًا أن هناك علاقة وثيقة بين الدين والسياسة.

ومن ثم، حدد ابن خلدون طابع الدولة عبر القانون المطبّق. هنا أيضًا عالم السياسة المسلم هو من يدرك الاختلاف الأساسي بين السياسة الدينية تحت حكم القانون الديني، والسياسة العقلية تحت سلطة سيد بشري يتبنىٰ في وقت واحد قوانينَ متنوعةَ المصدر والمضمون والغاية. وفي ضوء التمييز الذي قام به الفلاسفة المسلمون بين القانون الإلهي والقانون البشري، ورفض ابن خلدون للسياسة المدنية (التي يعني بها جمهورية أفلاطون بعد تكييفها مع الإسلام)، يجب أن يتضح بدقة ما عناه ابن خلدون بالسياسة العقلية، بعيدًا عن تقسيمه إياها إلىٰ ملكٍ إسلامي ذي تركيب دستوري مختلط وملكٍ آخر خارج عن الإسلام ومتحرر عنه؛ دولة القوة ببساطة. يجب أن تعني **العقلية** عقلَ الحاكمِ السياسي والعملي، وليس

(١) انظر: «الفكر السياسي الإسلامي في العصور الوسطىٰ»، (ص/ ٩٤، وما يليها)، تختلف ترجمتي نوعًا ما عن ترجمة فرانز روزنتال، المجلد الثاني، (ص/ ١٣٨، والتي تليها).

(٢) نقلنا نص ابن خلدون من: مقدمة ابن خلدون، تحقيق علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر، القاهرة، ج٢، ط٧، ٢٠١٤، ص. ٧٢٥ [المترجم]

عقل الفيلسوف التأملي الذي يطلق ابن خلدون علىٰ تنظيمِه الحكومي المدنية، أي الدولة المدينة اليونانية المثالية.

ولكن لمَ ينبغي أن يكون للمُلْك الإسلامي أي أهمية بعد زمن ابن خلدون؟ وهل هو أكثر من مجرد إدراك واقعي للدول الإسلامية التي كانت موجودةً في عصره، وبناءً علىٰ إيمانه الإسلامي الحي ووعيه التاريخي؟ لمَ قد يكون لتحليله الصحيح أي علاقةٍ بدول المسلمين القومية الحديثة؟ تكمن الإجابة في حقيقة أن ابن خلدون كان متجذّرًا بعمق في القيم الإسلامية التقليدية، وكان تحليله السياسي يوليها أهميةً كبيرة، وخاصةً في سمة الازدواج التي يتسم بها الكيان السياسي الإسلامي المثالي، أي كونه يشتمل علىٰ الدين والدنيا (الدين والسياسة). إذ إنه يعرّف الخلافة بنفس تعريف الماوردي باعتبارها خلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا. وخصص فصلًا مستقلًّا للخلافة وآخرَ عن «الخطط الدينية الخلافية». ومنهما يتضح أنه خلال التحول من الخلافة إلىٰ الملك، لا تُفقد كل سمات الأولىٰ، بل يبقىٰ جزءٌ منها في الملك الإسلامي. وإن كان الدين هو العامل المحدِّد الوحيد في الخلافة، فإنه يظل عاملًا أساسيًا في الملك.

يطبّق ابن خلدون معرفته عن الإسلام علىٰ المجتمع والحضارة بشكل عام. وبالتالي، يدمج بين مفهوم ديني بالأساس عن الدولة مع مفهوم سياسي سلطوي لها، دون أدنىٰ تجاهل للموقف الإسلامي الشائع، إذ إن السلطة الروحية والزمنية متحدتان في شخص الخليفة أو الإمام . . . إذ إنه لن يظل مسلمًا إن لم يشدد علىٰ ما يقدّمه الدينُ للعصبية من دعم، محولًا إياها من قوةٍ دافعةٍ تقوم علىٰ النسب أو المصالح المادية المشتركة إلىٰ قوةٍ تأثير روحي لا يُقاوَم، تدعمه طاقة مجموعة قرابية مترابطة وقوتها . . . لقد كان ابن خلدون مصيبًا في استخلاصه أن إضعاف الحماسة الدينية يجب أن يُقوّي العنصر الزمني في الخلافة، ويقود حتمًا إلىٰ تحولها إلىٰ ملكٍ مطلق. وفي المقابل، الدين هو . . . النبع الذي تخرج منه الإمبراطوريات العظمىٰ. ففي حين أنه بغير الدين، قد يهدد التصارع والشقاق العصبية، يوحّد الدينُ كل القلوب ويستبدل الرغبة في زخرف الدنيا إلىٰ الرغبة عنها، ويحوّل وجهة الناس إلىٰ الإله، باحثين عن الحق والصواب في انسجام[1].

---

(١) منقول من «الفكر السياسي الإسلامي في العصور الوسطىٰ»، (ص/ ٩٦، وما يليها)، انظر: فرانز روزنتال، منقول، المجلد الأول، (ص/ ١٧، والتي تليها).

ولا بد من توضيح أن ابن خلدون كان مهتمًّا بعلاقة الدين بالسياسة أكثر من اهتمامه بالأوجه الأخلاقية والحضارية، والتي لم يهملها مطلقًا.

«قد قدّمنا أنّ هذا العمران ضروريّ للبشر وأنّ رعاية مصالحه كذلك لئلّا يفسد إن أهملت وقدّمنا أنّ الملك وسطوته كافٍ في حصول هذه المصالح. نعم إنّما تكون أكمل إذا كانت بالأحكام الشّرعيّة لأنّه أعلم بهذه المصالح. فقد صار الملك يندرج تحت الخلافة إذا كان إسلاميًّا ويكون من توابعها وقد ينفرد إذا كان في غير الملّة»[(١)].

واستطلع ابن خلدون تاريخ الخلافتين الأموية والعباسية، من منطلق التحول الحتمي إلىٰ المُلك. فبمجرد توقف الدين عن كونه القوة الكامنة المقيِّدة وإحلال العصبية والسيف مكانه، تنشأ من الملك الإسلامي المختلط -مع اختفاء العصبية من بين العرب- دولةُ سلطةٍ مَلكيةٍ مطلقة. «ولذلك، يتضح أن الخلافة كانت بلا ملك في البداية، ثم اختلطت به بعد ذلك، إلىٰ أن ظل الملك وحده مستقلًّا عندما انفصلت عصبيته عن عصبية الخلافة»[(٢)]. وفي هذا السياق، يتطابق الدين مع الشريعة، فلا يمكن الحديث مرارًا عن أن ما يهم المسلم هو طابع قانون الدولة وغايته.

من المتفق عليه أن حكم القانون شرط لا بد منه لصالح الفرد ومجتمعه ودولته. أكد ابن خلدون علىٰ ذلك منذ فترةٍ طويلة، من واقع خبرته في المغرب (شمال غرب أفريقيا). ففي معرض نقاشه للقوانين السياسية -أي القوانين التي تنظم إدارة الملك والعلاقات بين الحاكم الذي تقوم سلطته علىٰ القوة والغزو وبين رعاياه- يقول: «وإذا خلت الدّولة من مثل هذه السّياسة -الحكم علىٰ أساس قواعد وتشريعات ملزمةٍ قانونًا- لم يستتبّ أمرها ولم يتمّ استيلاؤها»[(٣)] [(٤)].

---

(١) انظر: «الفكر السياسي الإسلامي في العصور الوسطىٰ»، (ص/ ٩٨)، وفرانز روزنتال، مرجع سبق ذكره، المجلد الأول، (ص/ ٤٤٩).

(٢) انظر: «الفكر السياسي الإسلامي في العصور الوسطىٰ»، (ص/ ٣٦٥، وما يليها).

(٣) انظر: «الفكر السياسي الإسلامي في العصور الوسطىٰ»، (ص/ ١٠٠)، وفرانز روزنتال، مرجع سبق ذكره، المجلد الأول، (ص/ ٣٨٦).

(٤) النص العربي من: علي عبد الواحد وافي، ج٢، ص٥٦٢.

وتتضح الوحدة الدينية والسياسية للخلافة، لأنه كما رأينا تمثلُ هذه القوانين «السياسية» أيضًا جزءًا من الشريعة. فالمُلك الإسلامي في هيئته المختلطة يظل يسعىٰ لتحقيق صالح رعية الملك في الدنيا وسعادتهم في الآخرة، إلا أن الاهتمامات الدينية المباشرة يتم **تهميشها** لصالح الاحتياجات السياسية والاجتماعية للدولة وحاكمها، حتىٰ وإن ظل المَلِكُ يحمل لقب الخليفة أو الإمام.

ويوضح ابن خلدون بجلاء أنه إن كانت القوانين السياسية قد شرعها الله لعباده، فإنها تسمو علىٰ تشريعات الملك العقلية للصالح العام؛ لأن المشرع الإلهي يهدف إلىٰ مصلحة المواطن العليا باعتباره مخلوقًا دينيًّا. ولذلك، تهدف القوانين السياسية التي تتضمنها شريعة الإسلام إلىٰ تحقيق الهدف الرئيس من القوانين الدينية عبر التنظيم الراشد للدولة والمجتمع، ألا وهو إعداد المؤمن للدار الآخرة. ومرة أخرىٰ، يعد المُلك -أو السلطان الذي يُمارس عبر تنظيم سياسي- أمرًا طبيعيًّا وضروريًّا للاجتماع البشري، ومنصوصًا عليه في الشريعة مع قواعد التبادل والتجارة والأحوال الشخصية والأسرية والواجبات الدينية الصرفة كالصلاة والصيام والزكاة والحج. لكن في المقابل، تظل القوانين السياسية المحضة أمرًا ضروريًّا، طالما أن السلطة السياسية أمرٌ ضروري. لكنها تعد شرعية طالما أنها لا تخدم فقط مجرد مصالح الحاكم الزمني. فإن كانت كذلك، فهي مذمومة بالمقتضىٰ الديني وبمقتضىٰ الحكمة السياسية؛ إذ لا يمكن للحاكم أن ينتظر دعمًا يسمح له بحفظ ملكه إن كانت قوانينه يحكمها هواه وسعيه للبقاء في السلطة، دون اعتبار احتياجات رعاياه. فبافتقاد «نور الله» -كما يسميه ابن خلدون- كما في القوانين التي تحكمها فقط الاعتبارات السياسية، تغيّبُ مصالح الإنسان الحقيقة. فالشارع الإلهي وحده هو من يعلم هذه الاحتياجات، والتي ترتد علىٰ سعادة الإنسان في العالم الآخر؛ لذا، فالخلافة تضمن حمل الكافة علىٰ الأحكام الشرعية والتصرف وفقها في جميع شؤونهم؛ في علاقتهم بربهم وإخوانهم[1].

---

(١) انظر: فرانز روزنتال، مرجع سبق ذكره، المجلد الأول، (ص/ ٣٨٦، والتي تليها)، وIbn Khalduns Gedanken uber den Staat، (ميونخ/ برلين، ١٩٣٢)، (ص/ ٥٠- ٦٣).

ونكرر أن ابن خلدون كان يعلم تمامًا أنه يتحدث خلاف واقع الحياة السياسية عن المعيار المثالي للخلافة، والتي انتهت باستيلاء معاوية علىٰ السلطة. لكن الخلافة لا تعد مجرد المثال، بل هي أصل السلطة السياسية في الإمبراطورية والدولة الإسلامية. إلا أن فعاليتها كانت تتقلص بمرور الوقت، إذ اضمحلت الدولتان الأموية والعباسية عندما توقفت الدعوة والعصبية عن تدعيم بعضهما البعض، وضعُفت الرابطة التي كانت تجمع بين الحماسة الدينية والدوافع السلطوية السياسية.

لكن طالما أن الدولة -سواء كانت دينية أو مختلطة أو «علمانية»- تخضع لقانون طبيعي من النمو فالأوج فالانحدار والسقوط، تستغرق كل أسرةٍ حاكمة دورتها لتحل محلها أسرةٌ جديدة نشطة، يجمع مؤسسها -إن كان مسلمًا- بين الحماسة الدينية وعصبية أنصاره. يعني ذلك أن الدين باعتباره قوةً علىٰ الأرض مرتبطٌ بدورة حياة أسرةٍ حاكمةٍ ما؛ واختار ابن خلدون «المرابطين» و«الموحدين» في المغرب مثالًا لتوضيح هذه النقطة. وبالمثل، كان الأمر لدىٰ الأمويين والعباسيين الأوائل عندما كانت الحماسة الدينية ورغبتهم في اتباع هدي الخلفاء الأربعة الأوائل قويةً، وإن كان ذلك تدهور فيمن جاء بعدهم. ويعتبر ابن خلدون هذا التدهور أمرًا حتميًا، نتيجة فهمه المتبصر للطبيعة الإنسانية ولتداخل القوىٰ السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية. فابن خلدون لم يكن أخلاقيًا يصدر أحكامًا قيمية، بل يلاحظ ويخرج باستنتاجات تجريبية.

وعليه، وطالما اتضحت أهمية الدين السياسية وقيمته الاجتماعية، يتضح أيضًا بجلاء خطر الدين الممأسس لدىٰ ابن خلدون. فقد كان فعل النبي عفويًا وطبيعيًا بشكل يثير الحماسة في نفس أصحابه. ولم تؤثّر طاعتُهم أوامرَه واجتنابهم نواهيه التي حواها القرآن في عزائمهم وشجاعتهم وطاقتهم. لكن عندما حلَّ محلَّ مثالِ النبي والسلف القيامُ بالفروض الدينية خوفًا من العقاب وطلبُ العلم علىٰ يد مشايخ وأئمة العلوم الشرعية، حلت السلطةُ السياسية والقانونية محل القوةِ المُقيّدة

الكامنة داخل الإنسان. ترافق ذلك مع الانتقال من حياة الريف إلىٰ الحضر المضر بالشجاعة والعزيمة الإنسانية، مثله مثل الخضوع للقانون[1].

ولقناعته أن التشريع الديني أسمىٰ من القوانين السياسية الوضعية، رأىٰ ابن خلدون بوضوح خطورةَ طاعة الخوف لأي قانون جامد تحول إلىٰ علمٍ يُدرس ويُدرّس، في مقابل الالتزام العفوي بالأوامر الإلهية. إذ لا يؤثر ذلك علىٰ شخص المؤمن فقط، بل علىٰ مجتمعه ودولته، وهو ما دفع ابن خلدون لدراسته. إننا بصدد إشكالية السلطة الرئيسية والسلطة الثانوية. ويمكن فهم هذه الإشكالية بتطبيقها علىٰ الدولة في الإسلام -الخلافة التي تحكمها الشريعة والمُلك مختلط التركيب- عبر تشبيهها بالمقابلة بين **الاجتهاد والتقليد**: الحكم الفقهي المبدع والمستقل في مقابل التسليم بالسلطة الفقهية التي أقامها الفقهاء الأوائل. فالاجتهاد ممكن فقط عندما يقوم علىٰ أساس الإيمان العميق والبصيرة والحكمة أي بتعبير ابن خلدون عندما يكون الدين قويًا، وفي المقابل التقليد هو نتيجة أن الشرع «صار علمًا وصناعة يؤخذ بالتعليم والتأديب»، مما أدىٰ إلىٰ أن أصبح أهل الحضر يتسمون «بالانقياد إلىٰ الأحكام» التي يصدرها الحاكم.

ونؤكد مرة ثانية أن هذه السيرورة سيرورة حتمية، بنفس حتمية التحول من الحياة البدوية إلىٰ حياة الاستقرار باعتباره أمرًا ضروريًا للعمران؛ الحضارة البشرية. فكما أن حياة الحضر المستقرة شرط أساسي للدولة؛ فإن التنظيم السياسي شرطٌ لا غنىٰ عنه للحضارة. ويستخدم ابن خلدون مصطلحي «التمدن» و«العمران» بمعنىٰ واحد. وكما أن اليسر والترف ينشأ فقط في حياة المدينة - وهذه هي طبائع الأشياء- فإن تأثيرهما علىٰ الدولة والمجتمع قد يكون إيجابيًا وسلبيًا معًا. فعلىٰ الجانب الإيجابي، يزداد إنتاج السلع المطلوبة للحياة المتحضرة بشكل كبير، مما يدعم الفنون والحرف، وتزداد الثروة مع وجود تداول نقدي

---

(١) انظر: «الفكر السياسي الإسلامي في العصور الوسطىٰ»، (ص/ ٢٣٠، والتي تليها)، وفرانز روزنتال، مرجع سبق ذكره، المجلد الأول، (ص/ ٢٥٨، وما يليها)، ومن أجل الاطلاع الكامل ترجمتي (KGS)، (ص/ ٦٨، وما يليها)، و«الفكر السياسي الإسلامي في العصور الوسطىٰ»، (ص/ ١٠١، والتي تليها).

كبير. وعلىٰ الجانب السلبي، تنشأ سمات شخصية ضارة للرجولة والاستقلالية والحماسة العامة، مما ينتج خضوعًا تامًا للسلطة. ومن ثم تتضح التفرقة التي أقامها ابن خلدون بين الدين والأحكام، فكلما زاد لجوء الحاكم إلىٰ الأحكام - أي القوانين السياسية- يتضاءل مجال الشريعة وتأثيرها.

ويمثل إدراك ابن خلدون لترابط العوامل التي تشكّل الحياة السياسية والاجتماعية أحد رؤاه الأكثر أهمية.

فتبعًا لعرض الماوردي في رسالته عن القانون الدستوري، يتتبع ابن خلدون تنامي أهمية منصب القاضي، والذي تضاعفت مسؤولياته بتنامي انشغال الحكام بسياسة الدولة. فالقاضي والمفتي -المؤهل لإصدار قرارات قانونية (فتوىٰ)- يسيّرون مناصبهم وفقًا للشريعة، إلا أنهم عليهم أيضًا الحسم في قضايا لم يتحدث عنها الشرع (المظالم). يحرص ابن خلدون بصرامة علىٰ إبقاء التمييز بين الوظائف التنفيذية والقضائية، ويعتقد بأن الحديث المنسوب إلىٰ النبي -«العلماء ورثة الأنبياء»، وهي رؤية يهودية تسربت إلىٰ الإسلام- لا يجب سوقه لدعم مشاركة العلماء في السياسة. وعلىٰ الرغم من أنه يؤكد علىٰ حقيقة أن معظم العلماء كانوا من غير العرب مما دفع الحكام العرب إلىٰ التقليل من شأنهم، إلا أننا نهتم هنا بملاحظة أخرىٰ؛ بأن العلماء ينشغلون بالإشكاليات الذهنية، فيكشفون عن المبادئ العامة ثم يقومون باستدلالات وهلم جرًّا، مما يجعلهم مُعرّضين للوقوع في أخطاء عند تعاملهم مع أسئلة الواقع[1]. فالسياسي -لكرهه للشك- يطبّق عقله العملي علىٰ المهام اليومية، ويهتم بأسئلة السياسات وبمواقف محددة تتطلب قرارات فعالة. يقصر ابن خلدون الوظائف التنفيذية علىٰ من لديه قوة فرض سلطته بالعصبية أو قوة السلاح أو كليهما. وبالتالي، يؤكد علىٰ أن العلماء -حتىٰ من يستشيرهم الحاكم لأسباب «سياسية»- يملكون فقط وظيفة قضائية محدودة؛ يصدرون الفتاوىٰ ويطبّقون الشريعة التي يخبرونها.

هذا الرأي في غاية الأهمية، كما يتضح من تفسير ابن خلدون للحديث الداعم لرأيه. بدايةً، يميز ابن خلدون مرةً أخرىٰ الدين الذي كان بكامل قوته

(١) انظر: فرانز روزنتال، مرجع سبق ذكره، المجلد الأول، (ص/٤٥٨، والتي تليها).

خلال الفترة التكوينية للشريعة منذ عهد النبي مرورًا بالخلفاء الأربعة الأوائل والسلف وحتىٰ مؤسسي المذاهب الأربعة. خلال هذه الفترة، كان العلماء -بعمق واتساع علمهم الذي غطىٰ مساحةً كبيرة من العلوم الدينية والفقه الشامل لكل شيء- حقًّا هم ورثة النبي. وبصيغة أخرىٰ، عندما كانت الشريعة لا ينازعها أي شيء، كان مفسروها هم المستشارين الطبيعيين لمن في السلطة. لكن بعد ذلك، عندما ضعفت سيطرة الدين لصالح الدنيا أو السلطان وتحول الأمر تدريجيًّا من حالة التوازن إلىٰ حالة الانحدار نحو الملك، قصرت دولةُ القوة السلطةَ التنفيذية علىٰ من يمتلكون العصبية أو القوة. ومن المثير أن نرىٰ ابن خلدون يطبق تمييزه بين الخلافة والملك علىٰ العلماء وسلطتهم في كل دولة. فمن الواضح أنه يجب أن يكون لهم [أي العلماء] في الخلافة تأثير طاغٍ، إذ إن الحكم كله والإدارة بكاملها تنظمها الشريعة، ويجب علىٰ العلماء أن يمتلكوا معرفةً شاملة نظريةً وعملية. ووفقًا لابن خلدون كان العلماء كذلك، وبالتالي تمتعوا بالسلطة القضائية وكانوا مستشارين للتنفيذيين. لكن علىٰ العكس، جاء المُلك عبرا لعصبية والقوة الغاشمة باعتبارهما أحد متطلبات العمران البشري، ويجب علىٰ الشريعة الآن أن تقتسم السلطة مع القوانين السياسية التي يصدرها الحاكم. وبالتالي، سيقتصر مجال تأثير العلماء إلىٰ الشؤون التي يتم فيها تطبيق القانون الديني، أي إصدار الفتاوىٰ عندما يُطلب منهم ذلك. فهم لا يقدرون علىٰ النصيحة السياسية في دولة القوة التي تقوم علىٰ شعور التضامن وتهتم بالرخاء الدنيوي للكافة وبمصالح الحاكم وأسرته[1].

يميز هذا التقسيم للسلطة والوظائف الدولةَ المسلمة خلافًا للدولة الإسلامية الصرفة. ففي الأولىٰ يلعب الدين دورًا مهمًا -تلك الأهمية تعتمد علىٰ مدىٰ احترام الحاكم للإسلام- إلا أنه ليس العامل المحدد الوحيد لكل جوانب الحياة الفردية والجمعية. قانونها قانونٌ مختلط، لذا تُقيّد سلطةُ العلماء ووظيفتهم. وبذلك لا يصبح الدين والسياسة في وحدة لا تنفك، بل ينفصلان في مجالين يهتم كلٌّ منهما بإشكاليات ووظائف مختلفة، ويقوم عليهما متخصصون مختلفون.

---

(١) انظر: فرانز روزنتال، مرجع سبق ذكره، المجلد الأول، (ص/٤٥٩، والتي تليها).

ويجب علىٰ الدين أن يشترك تأثيره علىٰ عقول وحياة المواطنين مع قوًى أخرىٰ، مثّلها ابن خلدون بالعصبية وإرادة القوة.

إنْ تحوَّلْنا إلىٰ وقتنا الحاضر، لن نضطر إلىٰ بحثٍ كثير عن العوامل المحددة، فالدين مُبعدٌ، والقومية تتقدم بين أيديولوجيات عدة تتصارع علىٰ ولاء الإنسان الحديث.

لقد عاش ابن خلدون في نهاية عصرٍ كان متجذرًا فيه بنزعته التقليدية؛ إلا أنه تنبأ بعصر جديد عبر توجهه المتحرر ومنهجه التجريبي. فقد نظر إلىٰ الواقع السياسي بلا خوف وابتعد عن خطأ الطوباوية والرومانسية الكبير؛ خطأ النظر فيما يجب أن يكون. فالدولة الإسلامية المثالية هي النمط الذي ينتمي إلىٰ الماضي، ومع ذلك يمر التاريخ ويظل النمط هو المثال المشرق بتكيفه مع الظروف الجديدة. لقد خبر ابن خلدون الحاضر وحاول بنظرٍ ثاقب أن يفهمه كما هو وفي علاقته بالماضي. فعلم الحضارات الجديد الخاص به قد جسّر الفجوة عبر تطبيقه قانون السببية علىٰ الماضي والحاضر، مما مكّنه من شرح كيف يتلو **المُلكُ الخلافةَ**، وكيف يتواجد الاثنين معًا في **المُلك الإسلامي** الذي يجمع بين القانون الإلهي والبشري.

البَابُ الثَّانِي

الدولة الإسلامية أم الدولة القومية الحديثة؟

الفصل الثالث
الإسلام والقومية التركية

يمكننا بتأمل بَعْدي أن نقول إن التطورات الحديثة -التي وصلت إلىٰ ذروتها بسيادة العنصر البشري والفصل بين الدين والسياسة- كانت تلوحُ في تمييز ابن خلدون الإلهي والبشري في السياسة. فبالنسبة إليه لا يمثل ذلك حنينًا لعصر الماضي الذهبي، بل إدراك لاستمرارية التاريخ وتغيره. وواقعيته السياسية نابعة من تأمله النفسي في عمل المؤسسات السياسية، التي أنشأها الإنسان لخدمة الإنسان[١].

لقد كانت أفكاره سابقةً لعصره بمراحل، ومرت قرونٌ عدة قبل أن يتجدد الاهتمام بسنة الحضارة التي تحدث عنها. وعلىٰ الرغم من أن ابن خلدون قد يكون له تأثير علىٰ مفكري العالم المسلم المحدثين، إلا أنه لم يكن أبًا لأفكارهم عن الإسلام في عصر العقلانية والقومية، ولا أفكارهم عن الدولة والمجتمع. لكن أفكاره تهم المسلمين المعاصرين ممن يجب عليهم تحديد الدور الذي سيلعبه الإسلام في الحياة العامة لدولهم الحديثة. هذا رأيي علىٰ الأقل، وخاصةً في حقل التشريع. وسيبرز ذلك عندما ننظر سريعًا في الإشكاليات الدستورية والقانونية التي تواجه الدول المسلمة في عصرنا.

---

(١) المناقشة التالية تقوم علىٰ:
Serif Mardin, op. cit.; on I. Sungu; and B. Lewis, op. cit. pp. 126-70.

المُحَافَظة الدينية والليبرالية السياسية

نبدأ أولًا بمنظمة العثمانيين الشباب ورد فعلهم علىٰ التنظيمات من وجهة نظر الشريعة الإسلامية، ثم ننتقل إلىٰ حركة تركيا الفتاة. ونقطتنا المرجعية المركزية هي طابع الدولة؛ إسلامية أم قومية مسلمة.

برز التوجه السني المتشدد للأتراك العثمانيين في أكثر مجالات الإسلام جوهريةً وحساسية، أي قانون الدولة. لقد كان قانون السلطان يقترب من الشريعة أكثر مما كانت قوانين الملك السياسية التي تحدث عنها ابن خلدون. نبع انكسار هذا الترتيب القديم وعُجِّل نتيجة تأثير القوىٰ الأوروبية وعدوانيتها، ونتيجة تذمر رعايا الإمبراطورية من المسيحيين والعرب المسلمين. وصدرت التنظيمات لمواجهة لهذا التهديد، إلا أنها لم ترضِ أحدًا، لا الأتراك المتأثرون بالغرب عبر التعليم الفرنسي لأفكار التنوير والثورة الفرنسية، ولا التقليديين، ولا غير المسلمين. ولم تُحدثِ الإجراءات -التي كانت مفروضةً في معظمها بضغطٍ أجنبي- توازنًا بين الأفكار الإسلامية وأشكال إدارة وبناء الدولة العثمانية وبين الأفكار الأوروبية الجديدة عن الحكومة التمثيلية الحقة ومساواة جميع المواطنين أمام القانون وفي فرص الوصول إلىٰ العمل الحكومي والنشاط الاقتصادي.

سنقتصر هنا علىٰ النقد الذي وجهه العثمانيون الشباب من وجهة نظر الإسلام التقليدي، وخاصةً: «نامق كمال» و«ضياء باشا». لقد سيطرت علىٰ توجهاتهم المُحافَظة الدينية والليبرالية السياسية الأوروبية في القرن التاسع عشر. كانوا يرجون الدمج بينهما عبر قبول الأساليب الأوروبية في الحكم والإدارة والتنظيم الاجتماعي والنشاط الاقتصادي، دون قبول الفلسفة الغربية الكامنة ورائها، وإعمال المُثُل والأفكار الإسلامية في الوقت نفسه. أو إن قُبِلت الأفكار السياسية الأوروبية، يكون علىٰ أساس افتراض أنها أفكار إسلامية بالأساس. فيكفي أن تكون المحتويات إسلامية مع إلباسها ثيابًا أوروبية بهدف تحديث الدولة والمجتمع العثمانيين، وسيؤدي هذا التحديث إلىٰ إحياء مفاهيم إسلامية كالعدالة

والمساواة. لقد شاع ذلك التوجه بين المُحافظين في جميع أنحاء العالم الإسلامي، إلا أنه لم يحُلّ ثنائية المثال الإسلامي القديم والواقع المعاصر. فالأمر القرآني للنبي بمشاورة أصحابه[1] يؤوّلُ إلىٰ الحكم البرلماني التمثيلي أو الشعبي، ولا يهم الشكل الدستوري أو القانوني الذي تتخذه هذه الشورىٰ، فما يهم هو الفكرة والجوهر. تبنىٰ نامق كمال -الذي تأثر بعمق بروسو وبمونتسكيو[2] بشكلٍ أخص- المبادئ الأساسية في الفكر السياسي الأوروبي، إلا أنه اجتهد بشدة لإيجادها في الشريعة الإسلامية. ولذلك ساوىٰ بين مفهومي السيادة الشعبية والبيعة -القسم الذي تعطيه الأمة للخليفة المختار- طبقًا لما قرره الفقهاء في رسائلهم عن القانون الدستوري في إطار الفقه.

كان انتقاد نامق للتنظيمات معتدلًا ورزينًا، فقد كان يحركه احترامه للشريعة -المعيار الإسلامي المطلق- والوطنية (إذ أدخل مصطلحي الوطن والحرية)[3]، ويحكم علىٰ الإصلاحات بهذه المعايير. ودفاعًا عن مهندس هذه الإصلاحات رشيد باشا ضد اتهام هذا الأخير أنه وضعها بضمان القوىٰ الأوروبية، يتساءل نامق كمال عمن غير هذه القوىٰ يكفل هذه الإصلاحات. ويجيب أنه . . .

> «يستحيل أن تكون [الإجابة] الشريعة . . . إذ إنها لو كانت مطبقةً بالفعل، لما كانت التنظيمات ضرورية. ولا يمكن أن يكون العلماء، لأنهم لو حافظوا علىٰ الشريعة، لما كانت هناك حاجة لوثيقة تحميها أوروبا تحمي حياة الإنسان -بناء الله- من فتاوىٰ الإعدام التي صدرت بلا محاكمة عادلة»[4].

هذا الأمر مهم، لأن انحطاط الدولة العثمانية يفسر عدم اهتمامها بالشريعة، والتي يعتبرها نامق كمال ضامن العدل والإنصاف.

---

(١) سورة آل عمران، آية ١٥٩. ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾.

(٢) كما لدىٰ شريف ماردين وبرنارد لويس علىٰ سبيل المثال.

(٣) انظر: شريف ماردين، مرجع سبق ذكره، (ص/٢٨٢).

(٤) منقول عن: (I. Sungu).

اتفق ضياء باشا مع نامق كمال في تطبيق معيار الشريعة علىٰ الحياة العامة، بما في ذلك إجراءات الإصلاح التي تبنتها الحكومة العثمانية ساعتها. فكتب عن مبدأ المساواة الذي تحدثت عنه التنظيمات: « ... لقد كان لحقوق الرعايا المسيحيين ضمانات ثلاثية ورباعية، وقد تجاوزت الإمبراطورية العثمانية واجباتها الإسلامية بسماحها بذلك». وفي الوقت الذي كان المسيحيون فيه تحت حماية السفارات الأجنبية والبطريرك والجمعيات المحلية، لم يكن للمسلم المضطهد سبيلًا للانتصاف. ففي حين يدعم ضياء باشا حقوق الرعايا المسيحيين وامتيازاتهم لدىٰ الباب العالي باعتباره مسوغًا، يطالب أيضًا بمعاملة المسلمين بالمثل.

وبالمثل، يلخص جودت باشا أثر المرسوم الذي صدر عام (١٨٥٦) قائلًا: «لقد خسرنا اليوم حقوقنا القومية المقدسة التي حصل عليها أجدادنا بدمائهم. ففي حين اعتادت الأمة الإسلامية علىٰ أن تكون الأمة الحاكمة، جُرّدت الآن من هذا الحق المقدس. إنه يوم أسًىٰ وحزن لكل المسلمين»[١]. لا تشير مصطلحات (الأمة الإسلامية) و(الحقوق القومية) هنا فقط إلىٰ القومية التركية في مقابل التطلعات القومية لغير الأتراك في دولة عثمانية تحررية تحديثية، بل أيضًا إلىٰ الطابع الإسلامي للقومية التركية العثمانية باعتباره أمرًا جوهريًّا.

وهنا تجدر الإشارة إلىٰ النقد الذي وجّهه ضياء باشا بخصوص عدم المساواة الكامنة في منح المساواة لغير المسلمين؛ إذ يقول:

> « ... لم ينكر الباب العالي عدم اتفاق مرسوم الإصلاحات مع عاداتنا وأخلاقنا القومية إلىٰ حد كبير. ومع ذلك يشير إلىٰ الجهود المبذولة لتغيير هذه الأعراف القومية، ويقول إن عدم المساواة أمر غير قانوني، كما لو أنه لم يطّلع مطلقًا علىٰ أي كتاب في الفقه الإسلامي أو درس تاريخ الدولة الإسلامية حتىٰ يقول إن عدم المساواة أصبح أساس نظام الحكم في الإمبراطورية العثمانية ...».

لقد كان نامق كمال وضياء باشا قلقين بشدة إزاء محاولة رجال التنظيمات سَنَّ قوانين تتعارض مع الشريعة الإسلامية، كما يبيِّن الاقتباس التالي من مقالة كتبها ضياء باشا:

---

(١) منقول عن شريف ماردين، مرجع سبق ذكره، (ص/١٨).

«لم تكن تطبّق الدولة العثمانية حتىٰ عصر التنظيمات إلا مدونةً قانونيةً واحدة؛ الشريعة الإسلامية. صحيح أنه منذ نهاية عصر الاجتهاد -منذ ثمانية قرونٍ علىٰ سبيل المثال- أثبتت الأحكام المدوّنة أنها لا تناسب التعامل مع مشكلات العصر الحاضر؛ ولذلك كانت هناك حاجة ماسة لوضع قواعد تطلبتها المشكلات المعاصرة. وعلىٰ الرغم من إمكانية تلبية تلك الحاجة عبر استغلال إمكانيات الشريعة اللامحدودة، إلا أنه لم يُلجأ إلىٰ هذه الوسائل، وحدث الخطأ الأكبر بإصدار تشريعات خارجةٍ عن الشريعة».

يضرب هذا النقد في جذر المشكلة، ألا وهو عدم قدرة العلماء علىٰ استخدام مبادئ الشريعة لتلبية المتطلبات المعاصرة. يمكن ذلك عبر تقديم تفسيرات جديدة قد تقود إلىٰ تعديلات ضرورية دون إصدار قوانين جديدة غير ذات صلة بالأحكام الشرعية التقليدية التي تم إهمالها وفقدت قدرتها علىٰ التكيف. استهجن التقليديون ما آلت إليه الأمور، لكنهم اعتقدوا بأن الإصلاح يكمن في إحياء الشريعة. أما الليبراليون، فهم من جانبهم يأملون أن بحفظ مبادئ الإسلام ووضعها في تشريع جديد، يمكن تحقيق التحديث الإسلامي الضروري للتعامل مع متطلبات العصر.

وتواصل المقالة المشار إليها آنفًا فترفض الادعاء الأوروبي -الذي اعترفت به القوانين الغريبة التي سنَّها ساسة التنظيمات- بأن التقدم لا يتوافق مع أحكام الشريعة التقليدية، وتشجب حقيقة أن «افتتاح محاكم تجارية وإقليمية وإدارية ومحاكم استئناف . . . وتجريد المحاكم الشرعية من الكثير من وظائفها القانونية كي تتعامل فقط مع الخلافات الزوجية وأمور الزواج والطلاق والشؤون الدينية الأخرىٰ لا يمكن تفسيره إلا باعتباره محاولةً للقضاء علىٰ الشريعة الإسلامية برُمَّتِها للظهور بمظهرٍ حسن في نظر الأوروبيين»[(١)]. لقد نشأ هذا التوجه من تقديرٍ عميق للتراث لا يهتم بالاحتياجات الحديثة التي لا بد من تلبيتها إن كان من أملٍ في سيادة الحرية والمساواة والعدل والإنصاف، والتي لا يمكن رفضها باعتبارها خضوعًا وانقيادًا لتحيّزات أوروبية.

---

(١) انظر: (I. Sungun)، الذي يستشهد بجريدة الحرية في (ص/ ١٥، و٢٣، و٣٠).

وعن الموضوع نفسه، ينطلق نامق كمال من أسس كلامية وفلسفية، فيقارن بين المصدر الإلهي للشريعة والعدالة الإسلامية، وبين الدوافع الفلسفية والبشرية للقانون الغربي، فيقول:

«لا يمكن في هذه الدولة تطبيق مدوّنتين قانونيتين جنبًا إلىٰ جنب . . . فلا يعلم هؤلاء أن أحكام العدالة الأساسية واحدة في كل مكان. فقد استنبط حكماء أوروبا مبادئ التشريعات المعاصرة من سمات الحكمة والقواعد العامة للطبيعة . . . وبالمثل، استنبط علماء الإسلام أحكام الشريعة بالطريقة نفسها، ولكن نظرًا لاحتواء التعاليم الإلهية والأحاديث النبوية لقوانين الطبيعة قاموا باستنباط هذه المسائل منها. وإن نظرنا في مجموعة من الأحكام الشرعية سنرىٰ أن جوانبها السياسية تصلح للتطبيق علىٰ قوانين الدولة الفاضلة . . . لكن في الوقت نفسه، تسمو الشريعة الإسلامية علىٰ الممارسات التشريعية الأوروبية إذا أخذنا في الاعتبار أنَّ البشر لا يميلون للخضوع لقوانين وضعها بشر مثلهم؛ ولذلك يسهل ضمان الطاعة والامتثال للقوانين الإلهية. وعلىٰ الرغم من امتلاكنا لمنحة ربانية كالشريعة الإسلامية القادرة علىٰ تلبية جميع متطلبات الحضارة، قام التشريع في بلادنا علىٰ أفكار وخيالات ثمانية أو عشرة رجال جائرين وجهال».

ومحقرًا من طابع الترقيع الذي تتسم به التنظيمات والتي تُرجِمت بالأساس عن الفرنسية، يؤكد نامق علىٰ سمو أحكام الشريعة التي:

«تستمد مبادئها من أحكام القانون الطبيعي الموجودة في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، مع توسعتها . . . عبر الجهود الجبارة لجميع العلماء . . . علىٰ مدار ألف ومائة وخمسين عامًا. فقد كان هؤلاء رجالًا من بين أمة يبلغ تعدادها مئتي مليون لم يعملوا فقط لأجل الوصول إلىٰ الحقيقة والمعرفة بل أيضًا سعيًا وراء الثواب في الآخرة. فلا ريب أن القوانين القائمة علىٰ هذا الأساس لا بد أن تكون عادلة ومنسجمة مع متطلبات العصر أكثر من أي قانونٍ آخر يطبّق في الدول المتحضرة».

ويرىٰ نامق أيضًا أنَّ القرآن والسنة يتطابقان مع القانون الطبيعي؛ أي إنه يقدم تفسيرات فلسفية معاصرة للتشريع الإلهي مما يذكرنا بالفلسفة الدينية القروسطية. وعلاوة علىٰ ذلك، يؤكد علىٰ تفوق هذه الشريعة وتميزها عبر الاستشهاد بسعي العلماء لبيان الحق وحرصهم علىٰ الحياة الآخرة علىٰ مر التاريخ الإسلامي! كما يلجأ إلىٰ المبدأ الثالث من مبادئ الفقه الإسلامي ألا وهو الإجماع، ويرىٰ أن مبادئ الشريعة الرئيسية تقوم علىٰ الحقوق الطبيعية.

> «تكمن تلك الحقوق الطبيعية لدينا في تشريعات العدالة الإلهية كما قررها القرآن الكريم. ولأنها محفوظةً حفظًا إلهيًّا، لا يمكن إلا تعليق تطبيق الشريعة، ولا يستطيع أعتىٰ الغزاة تعديلها أبدًا. ولا بد أن نطلب نجاتنا باحترام هذه القاعدة الأساسية . . . لقد أُنشئت العديد من المحاكم وقدِّمت قوانين عدة . . . وما أدىٰ ذلك إلا إلىٰ تقويض سلطة الشريعة».

علق كمال أتاتورك ومجلس الأمة الكبير العمل بالشريعة الإسلامية، وهي النبوءة التي لم يكد يتخيل نامق كمال أن تتحقق في يوم من الأيام. لكن هل نامق محق في استحالة التعديل؟ يثبت تاريخ التشريع في الدول المسلمة المعاصرة منذ عهده وحتىٰ وقتنا الحاضر أن نامق كمال -«الإسلامي المثالي» كما يصفه بيركز- كان محقًّا[١]. لقد كانت قناعته بأن الشريعة كاملة ومناسبة لأي دولة في أي وقت قناعةً ثابتة لا تتغير، وهي موضوع متكرر في مقالاته. كان معارضًا لتبني القانون الفرنسي، معتبرًا إياه مناقضًا «لأفكار وسلوك الشعوب الشرقية . . . المستمدة بالأساس من أحكام الإسلام». ومع اعترافه بأن المجلة أو القانون المدني الذي صدر عام ١٨٦٩م لم يحتوِ أي قوانين تناقض الشريعة، اعترض علىٰ إصداره في شكل قانون مدني، «بدلًا من وضع مدونة قانونية كاملة مستقاةٍ من الشريعة»[٢]. «فأحكام شريعتنا تسمو علىٰ كل تشريعات العالم فيما يخص العدالة والاستقامة

---

(١) انظر: المصدر السابق، ص/٢٠.

(٢) انظر: برنارد لويس، مرجع سبق ذكره، (ص/١٢١)، حيث يصفها بأنها «مدونة لأحكام الشريعة علىٰ المذهب الحنفي أكثر من كونها قانونًا حديثًا»، وأنها أحد «أعظم إنجازات الفقه التركي».

والشمول والانتظام». بالإضافة إلىٰ ذلك، لم يكن القانون الأجنبي أدنىٰ فقط من شريعة الإسلام، بل إن رفضه نبع أيضًا من كونه أجنبيًا. وكان نامق يؤيد توسعة المجلة بدلًا من الدستور أي تلك التشريعات التي صحبت التنظيمات.

لا شك أن نامق أراد تحكيم الشريعة الإسلامية، لأنه أراد لتركيا أن تكون دولة إسلامية تتبع الشورىٰ الشعبية تعبيرًا عن حرية سياسية. وردًا علىٰ السؤال عن الكيفية التي سيخضع بها غيرُ المسلمين للشريعة، قال نامق:

> «لا توجد مشكلة أبسط من هذه في العالم بأسره؛ إننا نرىٰ أن أحكام الإسلام السياسية تتفق مع العدالة والحضارة والتقدم. فلِمَ قد يتردد الآخرون في قبول هذا العرض المنطقي؟ إن المسيحية لا تتدخل في السياسة، لذا لا يجب أن تخاف من أن تضرها أي سياسة إسلامية. وكلما كان الشيء منطقيًّا، كان مفيدًا. فلمَ يرفض أتباعُ الأديان الأخرىٰ قبولَ أمورٍ مباحةٍ في الإسلام؟».

فإن كان يجب أن يصدر دستور، رأىٰ نامق ألا يصح إلا أن ينظر شيخ الإسلام والعلماء في كل المقترحات الدستورية ثم إصدار فتوىٰ [بإسلاميتها]، شريطة أن تتفق هذه المقترحات مع الشريعة الإسلامية ومتطلبات العصر. وقد كان متيقنًا من عدالة رأيه إلىٰ حد قوله:

> «أنا أؤمن بأن أمتي العثمانية تتوق إلىٰ الحرية، إلا أنها إن تناست أن هذه الجوهرة [الحرية] هي منحة إلهية وسعت إلىٰ الحصول عليها عبر استجداء هذا أو ذاك، فإن ذلك سيدمر شرفها ويضر بمصالحها. لقد وُلِدتُ حرًّا، لمَ عليّ إذن أن أقبل أن أعتَق؟ لمَ عليّ قبول شرعية الأفعال التي استعبدتني، وبالتالي أقبل عودتها ضمنيًّا؟ وطالما أن الشريعة لا تتغير، فلمَ عليّ إنشاء حقوقي علىٰ أفعال إنسانية متغيرةٍ بطبيعتها؟».

ويتمثل التنازل الوحيد الذي قدمه نامق قبوله بأن تنظر الجمعية في كل المسائل المنبثقة عن الموافقة علىٰ الدستور. فالدستور الفعلي يجب إصداره بناءً علىٰ فتوىٰ، فالتأييد والحماية الإلهية [للدستور] ضرورية لضمان شرعيته، والذي وجب أن يكون دستورًا إسلاميًّا بكل وضوح.

إن قمنا بتطبيق معايير ابن خلدون، اتضح لنا أن نامق كمال كان يؤيد الخلافة ويرفض للملك ذي «المدونتين القانونيتين». وقد بينت الأحداث أن متطلبات العصر تحصر الاختيار فقط بين دولةٍ مسلمة (مُلكٍ بدستور مختلط، كما يصفه ابن خلدون) ودولةٍ علمانية (دولة قوةٍ خالصة)، وسنرىٰ ذلك عند مناقشة الصراع الطويل حول وضع الدستور في باكستان. لم يحدث أي تغير في المواقف ولا الحجج منذ عام (١٨٦٧) عندما أثار نامق كمال هذه القضية في مقالاته وحتىٰ يومنا هذا. ومن الأهمية بمكان أن نامق كمال كان علىٰ قناعة بأن تسويته بين القانون الطبيعي والقانون الإلهي وبين الحقوق الطبيعية والحقوق الإلهية كانت التعبير الشرعي عن «إسلاميته» و«حداثته»؛ ذلك لأن هذا المدافع عن عدم قابلية الشريعة الإسلامية للتغير وعن صلاحيتها الأبدية كان أيضًا تلميذًا لحركة التنوير؛ لمونتسكيو وروسو. وعند ادعائه أن فرمان الكلخانة الإمبراطوري كان قائمًا علىٰ الشريعة رغم أن السلطان عبد العزيز [لعله يقصد عبد المجيد -م] لم يذكر كلمة الشريعة أبدًا، فسّر إسقاطها كالتالي:

«حقيقة الأمر أن العثمانيين كانوا حتىٰ ذلك اليوم عبيدًا للسلطان، وكان الانطباع الذي سعوا إلىٰ إيجاده هو أن السلطان، نظرًا لكرمه الشديد، قرر منح الحرية لرعاياه. ونحن لا نقبل هذه الفكرة لأننا موقنون أن حقوق الناس أزلية كالعدالة الربانية. فالسلطان يمكنه حكمنا لكنا لسنا ملكًا له. فنحن لدينا أساس عدالة راسخ، من المؤسف أن نضيعه ونعتمد علىٰ شخص واحد لا نضمن تغير رأيه».

قد ينكر المرء منطق هذه الحجة بالرغم من أن الفعل -وخاصةً الفعل السياسي- لا ينبع من التفكير المنطقي فحسب.

وفي رده علىٰ الرأي الأوروبي القائل بأن الإسلام هو المسؤول عن تخلف الدولة العثمانية، يقول نامق إن عدم تطبيق الشريعة الإسلامية هو «أساس إدارتنا ومصدرها» ويضيف قائلًا: «وبإيجاز، إذا أردنا أن تظل دولتنا باقية، لا بد من حفظ الشريعة أو عدم السعي لتجريد الدولة من طابعها الإسلامي؛ ذلك لأن

الشريعة هي روح دولتنا وجوهرها، وهي أيضًا الدواء الأنجع». ويقترن دفاع نامق عن الدين باعتباره الأساس المرُشد والحاكم علىٰ الحياة الفردية والاجتماعية والسياسية بالسعي نحو التقدم ورفض استبدال الأخلاق بالدين. لقد كان رجلًا شديد التدين لم يثق يومًا في الأساس البشري للحضارة وقدرة الإنسان علىٰ ضمان الحرية والعدالة دون مساعدة التعاليم السماوية والشريعة الإلهية. اتهم الأوروبيون العثمانيين الشباب بأنهم ضد التقدم لأنهم أسسوا قضيتهم علىٰ الدين الذي اعتبره الأوروبيون تخلفًا وتعصبًا. كان رد نامق كمال جدليًا ويهدف إلىٰ تبديد مخاوف المسيحيين من الدولة الإسلامية، فيقول:

> هل تخشون أن نضطهد المسيحيين؟ لا بد أن تعلموا أن ديننا يمنح المساواة العامة في الحقوق ... فنحن إذا اتبعنا أحكام ديننا وتعاليمه، كان ذلك أفضل ضمانٍ ممكنٍ لكم؛ لأن ديننا لا يحرّم الظلم فقط بل حتىٰ الخداع. إن ما نريده هو حكومة دستورية في بلادنا وجمعية وطنية استشارية تضم ممثِّلين لكل الأديان، ووظيفتها الإشراف علىٰ الحكومة. سينال الجميع ساعتها الحرية السياسية. ونحن نبني قضيتنا تلك علىٰ أوامر ديننا. وبعد كل ذلك تجرؤون علىٰ الادعاء بأن ديننا يشكل عقبةً أمام التقدم؟ هل يتحقق التقدم إن ظلت السلطة في يد حفنة من المستبدين؟

ويستمر نامق ليذكّر نُقَّاد العثمانيين الشباب بمجد الإسلام التليد، قائلًا إنه كان معلمَ أوروبا في العصور الوسطىٰ وقد أحيا حدود المعرفة والحكمة ووسّعها. لقد ظلت هذه هي الحجة المتكررة منذ ذلك الحين، واستمر ربط المسلمين للحضارة الغربية بما اعتبروه سماتها السيئة: «فإن كنتم تظنون أن الحضارة هي السماح للنساء أن يسرْن في بحرية في الشوارع أو يرقصن في الحفلات، فإن هذه الأمور تتعارض مع عاداتنا وتقاليدنا ونرفض ممارستها». وفي معارضته لعلم الأخلاق الذي يترك للإنسان تحديد العادل والظالم والخير والشر يؤكد:

> «إن القرآن والسنة النبوية وحدهما ما يمدان الأمة الإسلامية -أمة الشريعة- بالأحكام والقواعد الضرورية التي تؤسس قوانين الحرية

باسم العقل، وتحكم السلوك البشري والأخلاق الاجتماعية، وتوضح اللازم لحياتنا وتُعلمنا واجباتنا وحقوقنا والخير والشر والفضائل والرذائل . . . وإن كان باستطاعة المرء معرفة العدل والظلم من علم الأخلاق، فما حاجتنا لوحيٍ إلهي؟».

ويزعم نامق أن أفلاطون وأرسطو عجزا عن إنشاء «حضارة تشبه أو تضاهي حضارة الخلافة العباسية».

ومن ثمَّ العودة إلىٰ قواعد الشريعة هي التي ستحفظ الدولة والمجتمع العثمانيين، وتخدم مصالحهما أفضل من التقليد الخانع لأوروبا وخصوصًا التقاليد الفرنسية. يتفق نامق كمال وضياء باشا في هذه النقطة، وينسبان تدهور القوة العثمانية إلىٰ إهمال أحكام الشريعة. وبعيدًا عن اشتياقهما لدولةٍ إسلامية حقة، فقد انتقدا بصراحة وشجاعة سياسات الحكومة والوضع الخطر للموارد المالية والممارسات الاقتصادية. ومع ذلك، يجب أن يبقىٰ هذا خارج نطاق دراستنا، ويكفينا تكرار أن منظمة العثمانيين الشباب -ولاسيما نامق كمال وضياء باشا- قدّرت ضرورة الإصلاح ووافقت فقط علىٰ إجراءات التنظيمات التي تتفق مع الشريعة. [لكنهما] استهجنا استيراد القوانين الأجنبية؛ لأنهما كانا علىٰ قناعة بأنَّ كل الذي كان ضروريًّا لعلاج «الرجل المريض» هو الإحياء الكامل للأحكام الدينية الأصيلة، لأن تلك الشريعة -كما يعتقدان- تنصُّ علىٰ جميع القوانين والإجراءات التي تتفاخر بها القوىٰ الأوروبية وتدعي أن الفضل يعود إليها فيها كالشورىٰ الشعبية (التي تعني جمعية تتحكم في الحكومة وتضمن الحرية والعدالة لرعايا السلطان الذي تقيّده الشريعة هو نفسه) وفصل السلطة التشريعية عن التنفيذية.

أما السؤال عن مدىٰ قدرة نامق كمال وضياء باشا علىٰ ترجمة حماستهما الدينية إلىٰ فعل فيؤديان إلىٰ استرداد مجتمع ودولة الإمبراطورية العثمانية عبر التطبيق الحصري للشريعة = يظل سؤالًا افتراضيًّا إلىٰ حد كبير، إذ إنهما لم تُتح لهم فرصة تطبيق أفكارهم أبدًا. ولكن ما يهمنا أكثر في هذا الصدد وخصوصًا في ضوء المستجدات التي حدثت في تركيا لاحقًا والبلاد الإسلامية الأخرىٰ، هو أنَّ

وطنية نامق وضياء باشا ورغبتهما في إصلاحات دستورية وإدارية بروح الليبرالية الأوروبية كانتا مرتبطتين بشكل وثيق بحبهما للإسلام وإيمانهما بأن كلَ ما يبدو الأفضل في أوروبا -سياسيًا واجتماعيًا- موجودٌ أصلًا في الإسلام. ففي رؤيتهما، يمتلك الإسلام التعاليم الأخلاقية التي لا تتفوق علىٰ أخلاقيات العقلانية الأوروبية فحسب، بل قادرة أيضًا علىٰ تحقيق إصلاحات بعيدة المدىٰ وأكثر استمرارية وفعالية من أي شيء آخر يبتكره أو ينتجه العقل البشري؛ والاستعادة الكاملة للشريعة ستؤدي لتقدم ليس فقط تركيا العثمانية، بل جميع المسلمين.

تعد قومية نامق كمال خليطًا من الوطنية العثمانية والحمية الإسلامية، وكلا العنصرين يندمجان في مفهومه عن **الوطن**. فالوطن العثماني يحوي جماعات دينية وعرقية مختلفة تتوحد خلف الحكم المطلق للخليفة/السلطان. وكلما كانت السلطة المركزية قمعية، كانت ميول الانفصال بين القوميات المختلفة -الإسلامية والمسيحية- أكثر بروزًا ووضوحًا. يرجع ذلك في جزءٍ منه إلىٰ تأثير الأفكار الليبرالية القومية النابعة من أوروبا، والتي زكتها سياسة القوىٰ العظمىٰ. وفي كفاحهما من أجل الحرية والمساواة وضد استبداد السلطان، اضطر البعض كنامق كمال وضياء باشا إلىٰ موازنة ذلك مع ولائهما -غير المستقر في جميع الأحوال- لمؤسسة الخلافة وإن لم يكن لشخص الخليفة نفسه باعتباره رمزًا للأمة. وكانت مشكلتهم هي كيفية التوفيق بين دعاوىٰ **أمةٍ** مسلمة عالمية واشتراطات **وطنٍ** قطري.

ظلت هذه المشكلة ماثلة لدىٰ المسلمين حتىٰ اليوم، ويبدو أن حلها يكمن بصورة يسيرة في فصل الدين عن السياسة في دولةٍ علمانية كتركيا الحديثة. لا شك أن هذا يعد تبسيطًا مفرطًا لمعضلة معقدة أشد التعقيد، إذ تتداخل فيها عوامل وجدانية ودينية تسحب في اتجاه مخالف للاعتبارات العقلانية والسياسية، والتي تفاقمت نتيجة ذكريات تاريخية وتناقضات إثْنِيَّة ودينية، وكل ذلك يحدث عادةً داخل حدودٍ تعسفية لدولة متعددة القوميات والديانات، فتحار العقول وتلتبس القضايا. وعلىٰ الرغم من وضوح ومباشرة مفهوم نامق كمال عن الإسلام

في تشكله التقليدي وكذلك تمحور هدفه حول استعادة نقاء الإسلام، إلا أن فكرته عن الوطن كانت أكثر تعقيدًا ربما لأنها كانت وثيقة الصلة بحبه وحماسه للإسلام. فالقاسم المشترك بينهما ينبع من إقراره بأن استعادةَ دور الشريعة شرطٌ جوهري لاستعادة الدولة العثمانية تحت حكم السلطان/الخليفة. ففي الواقع، كان المكوّن الإسلامي [في فكر نامق] قابلًا للتنفيذ من الناحية النظرية، علىٰ الرغم من صلته الوثيقة بالتاريخ التي أدت مباشرة إلىٰ [فكرة] الجامعة الإسلامية. فخلافةٌ قوية لكن تقدمية وليبرالية سياسيًا ستضمن القيادة العثمانية للعالم الإسلامي، ومن ثَمَّ تعزز الاستقلال والاستقرار السياسيين، وهو ما كانت تأمل منظمة العثمانيين الشباب الوطنية في تحققه عبر الإصلاحات الدستورية. لكن من الناحية العملية، كان لا بد أن يواجه هذا المثال ممكن التحقق عراقيل ضخمة علىٰ الصعيدين السياسي والديني. كان وعي العثمانيين الشباب بالصعوبات الدينية واضحًا من تطميناتهم في الرد علىٰ مخاوف المسيحيين، ولكنهم لم يقدّروا الرغبة المتزايدة لدىٰ العرب وشعوب البلقان في الاستقلال السياسي قدرها، فحتىٰ وجود حكومةٍ مركزية ليبرالية تعد بالمساواة لن يرضيهم. يتتبع برنارد لويس ظروف الانحطاط الذي أحاط بهذا الصراع الداخلي من خلال إبراز التطور الدلالي لمصطلحي «الوطن» و«القوم»، والتعليق علىٰ النزعة العثمانية الإسلامية الوطنية لدىٰ «نامق كمال»[1]. فيرىٰ برنارد، أن النزعة العثمانية كانت ستسقط لا محالة وتفسح الطريق للقومية[2].

لقد ظلت أفكار نامق كمال وضياء باشا وخير الدين باشا وكذلك أفكار «علي سوافي» الأكثر تشددًا سائدةً في جيلهم والجيل التالي حتىٰ حلت محلها قومية الأتراك الشباب والتي وصلت إلىٰ ذروتها مع الجمهورية تحت حكم أتاتورك. تماثل الحركةُ الإسلامية النزعةَ العثمانية الإسلامية الأولىٰ بعد ثورة (١٩٠٨). إذ إن دستور عام (١٨٧٦) -الذي كُتِب علىٰ غرار الدستور البلجيكي

(١) المرجع السابق نفسه، (ص/ ٣٢٧-٣٣١)، انظر: شريف ماردين، مرجع سبق ذكره، (ص/ ٢٨٣-٣٨٤) الخاصة بأفكار نامق كمال الإسلامية والغربية، وكذلك ضياء باشا وعلي سوافي وخير الدين باشا.

(٢) المرجع السابق، (ص/ ٣٣٨).

لعام (١٨٣١) جزئيًّا- لم يدُم طويلًا، وكان لإحيائه في أعقاب ثورة الأتراك الشباب تداعيات دستورية واسعة النطاق كان لها الأثر الكبير والعميق علىٰ وضع الإسلام ونفوذه في تركيا وغيرها. فقد وضع الفصلُ الدستوري للسلطة التشريعية والقضائية عن السلطة التنفيذية -علىٰ طريقة تقسيم مونتسكيو الثلاثي للسلطة- أسسَ دولةٍ قوميةٍ حديثة، لكنه مهّد السبيل أيضًا لإصلاحات أتاتورك الشاملة التي وصلت لذروتها بإقصاء الإسلام من الحياة العامة للجمهورية العلمانية. وتحقق ذلك بالوسائل السياسية، الكافية لذلك طبعًا. لكن الصراع السياسي صحبته معركةٌ شرسة ومفتوحة بين عقول التغريبيين والإسلاميين. وإذا وصفنا هاتين الفئتين بالفئة المتحررة/ التقدمية والفئة المحافظة/ الرجعية، سيكون ذلك رؤيةً ضيقة للغاية ومتطرفة، بالإضافة إلىٰ كونها منحازةً سياسيًا بالمعنىٰ الغربي للكلمة. لكن مع ذلك، فإن هناك شيئًا من الحقيقة في تلك الأوصاف؛ ذلك لأن الإسلاميين -في ميولهم الوحدوية الإسلامية- نالوا تأييد السلطان المخلوع عبد الحميد الذي تميز حكمه المطلق بالتعصب الإسلامي[١]. ومع ذلك، اكتسبت الحركة الإسلامية -التي خلفت إسلامية نامق كمال وزملائه المتنورة في بعض الأوجه- تأثيرًا سياسيًّا لأنه كان من بين أتباعها شخصيات دينية مرموقة ووزراء من النظام القديم[٢]. وبسبب معاونة الخطباء والدعاة لهم بالمساجد انتشرت أفكارهم بين الناس علىٰ نطاق واسع، واستُكمِل ذلك بنتاج ضخم من الأدبيات الموجهة إلىٰ الجمهور القارئ المثقف.

يرىٰ «طارق تونايا» أنَّ هذه الحركة كان لها يد في نشأة الأحداث التي أدت إلىٰ انقلابٍ خلال العام الذي تلا إعلان الدستور. فوفقًا له، يشترك الإسلاميون مع منظمة العثمانيين الشباب في الاعتقاد بأن الإمبراطورية العثمانية سقطت بسبب عدم اعتبار الشريعة الإسلامية تجسيدًا لعقائد الإسلام ومبادئه علىٰ المستوىٰ الداخلي، وبسبب العداء المسيحي الذي هدد باجتثاث الإسلام علىٰ المستوىٰ الخارجي. وكذلك يستهجن الإسلاميون تقليد العثمانيين للغرب؛ لأن الإسلام

---

(١) Cf. G. Jaschke, op. cit. pp. 5 ff.

(٢) ما يلي منقول عن طارق تونايا، انظر: (ص/ ٣٧٦)، الفصل الأول.

لا ينقذه نسخ نظام سياسي واجتماعي أجنبي. حارب الإسلاميون جهل العوام ولا مبالاتهم، وحاولوا استثارتهم بالدعوة إلىٰ قيم الإسلام، لأن الانهيار الأخلاقي-الواضح في التخلي عن تلك القيم- لا يمكن إيقافه إلا عبر العودة إليها. لقد كان خطابهم موجهًا إلىٰ جميع المسلمين حول العالم وليس مسلمي الإمبراطورية العثمانية فحسب. ومع ذلك، أثرت ظروف الإمبراطورية علىٰ جميع المسلمين؛ ولهذا أضر تخلفها الاقتصادي الحالي بالإسلام.

فما الذي يعنيه الإسلاميون بالنهضة الإسلامية أو الأسلمة؟

يقول الأمير محمد سعيد حليم:

> «إذا قبلنا القول بأنَّ الإسلام دين ذو مقتضيات اجتماعيةٍ يمكن تطبيقها علىٰ الأمور الدينية الدنيوية وعلىٰ المسائل المادية والمعنوية؛ كان معنىٰ الأسلمة هو تأويل النظام الإسلامي عقيدةً وأخلاقًا وفكرًا اجتماعيًّا وسياسةً طبقًا لاحتياجات الزمان والمكان والانصياع التام لقوانين هذا النظام».

وكون هذا يعني خصوصيةً إسلامية ورهابًا للأجانب يتضح من تصريح آخر لمناصر الإسلاميين البارز هذا، يقول فيه:

> «قد يكون المسلم الذي يؤمن بالنظم الأخلاقية لـ«كانط» أو«سبنسر» ويتبنىٰ التصورات الاجتماعية للفرنسيين والتصورات السياسية للإنجليز علىٰ قدرٍ كبير من الثقافة والعلم، لكنه يظل لا يعلم حقيقة ما يفعله. فكيف يمتلك المرءُ شيئًا متماسكًا في خاطره ووجدانه حينما يكون عقله مليئًا بالأفكار المتناقضة والمتعارضة؟».

والسؤال المطروح الآن: هل تنشأ تلك التناقضات من الخليط الأوروبي أم من عدم اتفاقهما مع النظام الإسلامي كما يفهمه سعيد حليم؟ وكيف نفهم «قواعد هذا النظام»؟ هل هي القواعد التي وضعها الفقهاء القدامىٰ أم تلك التي وضعها العلماء المعاصرون؟ إن كانت الأولىٰ، لا يمكننا إذن أن نتوقع تأويلًا «طبقًا لاحتياجات الزمان والمكان» يلائم القواعد التي وُضِعت في ظروف مختلفة للغاية، وإن كانت الأخيرة، فلا يقتصر الأمر علىٰ ضرورة أن يكون العلماء

المحدثون مجتهدين مؤهلين (علماء وقضاة شرعيون مستقلون)، بل يجب أن يكونوا ذوي فهم عميق ومعرفة تامة بالمتطلبات السياسية والاقتصادية والاجتماعية للعصر. ومن ناحية أخرىٰ، حبّذ الإسلاميون التقدم، وادّعوا أن الإسلام دين اجتماعي حركي «لا يشكل عقبة في طريق التقدم»، ويحمل بذور الإصلاح في حركيته. فمنذ قرون، امتلك الإسلام-بحسب رأيهم- مجتمعًا ودولة قائمين علىٰ المبادئ التي تبنَّاها الغرب الآن فقط، معتقدًا أنها جديدة. لذا يمتلك الإسلام قدرةً كامنة علىٰ خلق حضارة إسلامية عصرية تضاهي علىٰ الأقل حضارة أوروبا القرن العشرين. فقد أساء الغرب فهم الإسلام، وأساؤوا تفسير أسباب حالته الخطرة الحالية وخصوصًا في الإمبراطورية العثمانية. ومن جانبهم، عزا الإسلاميون الانهيار إلىٰ الإدارات الاستبدادية؛ كتلك التي حرتت تركيا نفسها منها. فالملامة في ذلك علىٰ الانحراف عن مبادئ الإسلام وليس علىٰ الإسلام نفسه، وليست أحكامه قديمة عفا عليها الزمن يضر تطبيقها بالحضارة. بل علىٰ العكس تمامًا، الإسلام هو الذي جلب الحضارة إلىٰ كل شعب وكل قطر فتحه. وبالتالي، يمكن للإسلام أن يكون الخلاص والنجاة حتىٰ لأوروبا التي تمارس الاستغلال[١].

لقد انتقد الإسلاميون الغرب بحق، إذ اعترفوا بتفوقه في التقنية والعلم، لكن رفضوا ممارساته الأخلاقية والاجتماعية، وكذلك امتعضوا من مساعيه لاحتلال الشرق وتحويله إلىٰ المسيحية. ولمّا كان الإسلام قد ابتلي بالسبات والخرافة، أصبح خطرُ وقوعه ضحيةً للغرب المفترس خطرًا حقيقيًّا. ولا يكمنُ الخلاص [من هذا الحال] في تقليد الغرب بل في تقوية الدولة العثمانية عبر إحياء إسلامي. وقد أيّد الإسلاميون -بناءً علىٰ افتراضات معينة- [بناء] دولةٍ حديثة تقوم علىٰ المبادئ السياسية الإسلامية. كانت هذه الافتراضات هي؛ **أولًا**: لا يقف الإسلام ضد التقدم (وكانت هذه فكرتهم الرئيسية)، لذا يجب الإسراع في تبني الإنجازات العلمية والتقنية للغرب واستخدامها من أجل تقوية الإمبراطورية

(١) نجد مصادر هذا الملخص في كتاب طارق تونايا، مرجع سبق ذكره، ص/٣٧٦. انظر أيضًا: برنارد لويس، مرجع سبق ذكره، (ص/٢٢١، و٢٢٩، وما يليها).

العثمانية؛ **ثانيًا**: لم يتأثر الإسلام بالأزمة الأخلاقية والاجتماعية الأوروبية، وما عليه إلا أن ينشط من سباته؛ وأخيرًا: (رغم كونه افتراضهم الأساسي) الإسلام يمكنه وحده إنقاذ الإمبراطورية العثمانية، وكذلك جميع المسلمين والعالم بأسره.

يجب أن تبدأ النهضة الإسلامية في الإدارة والقانون العام. إذن ما هي المبادئ السياسية للإسلام في نظرهم؟ هذه المبادئ محفوظةٌ في الشريعة الإسلامية التي تعبر عن الإسلام باعتباره دينًا اجتماعيًّا يهدي الإنسان الهداية الضرورية في هذه الدنيا عبر الحكم الرشيد. وتعود مبادئ الشريعة السياسية إلىٰ القرآن، وبفضلها يمكن للإسلام أن يقود الجنس البشري إلىٰ السعادة، وبالفعل كان المجتمع الإسلامي قد خطا خطواتٍ علىٰ هذا الطريق. ويرىٰ الإسلاميون أن من يتبنون الإسلام ينعمون بتطورٍ أخلاقي واجتماعي، وهذا التطور شرطٌ للبقاء. ولأن المسيحية لم تكن كافية لأوروبا؛ اتجهت أوروبا إلىٰ المادية وفصلت الدين عن الدولة والحضارة. فمن ناحية، يرىٰ الإسلاميون أن الشريعة الإسلامية تضع قواعد ومبادئ دقيقة ومضبوطة لضمان الخير وسعادة الإنسان في الدولة والمجتمع، وتحتفظ بحقها في تغيير تلك القواعد بما يتماشىٰ مع احتياجات العصر. ولكن من ناحية أخرىٰ، يؤكدون أن الإسلام وأحكامه أزليان ولهما الأولوية والأسبقية علىٰ الدولة والمجتمع. فالإسلام يضع القواعد والأحكام النهائية والإلزامية لحكم مجتمعٍ متحضر، «وقد أُنْزِل الإسلام قانونًا خاصًا لضمان سعادة الإنسان في هذه الدنيا والآخرة».

وفي هذا الصدد يقول طارق تونايا: «من منظور القانون العام والإدارة، نستطيع أن نستنتج من آراء الإسلاميين أن الدولة الإسلامية ترتكز علىٰ الدين وتخضع للشريعة وأن فصل الدين عن الدولة أمرٌ مستحيل ... فأفكار الدين والإنسانية والحضارة متصلة ببعضها البعض كحلقات السلسلة؛ كسر واحدةٍ يعني كسر البقية». [لكن] بالنسبة إليَّ، يبدو من الصعب التوفيق بين الطابع الأزلي للشريعة وبين فرضية التغيير، بل وحتىٰ بشكلٍ أقل مع مفهوم التطور، كما لا يتضح تفريقهم بين الكليات والجزئيات. فالله [تعالىٰ] قد وضع تلك الكليات في شكل مبادئ عامة أو أشياءٍ مجملة، لكن -بعبارة تونايا- «هل يستطيع المرء

القول إن . . . شكل المكوّنات [أي] القوانين والنظم الحالية تنتسب مباشرةً إلىٰ الله [تعالىٰ]؟». يستشهد تونايا بخطبةٍ ألقاها أحد الخطباء عن هذه المسألة، إذ يرىٰ الخطيب أن هناك [من الناس] من هم أكفاء يمكنهم وضع تنظيم لأمور معينة، لكن يجب أن يسلك هؤلاء تبعًا لتعليمات الأدوات التي تُنفَّذ بها الشريعة فقط.

يلتزم الإسلاميون بالنظرية التقليدية عن الخلافة، أي وحدة الدين والسياسة في الإسلام. ويتضح هذا من إجابة أحدهم علىٰ سؤال: هل إقامة الحكم واجب عقلي أم شرعي؟، إذ قال: «علىٰ الرغم من أن الحكم واجبٌ عقلي بالأساس، يعلمُنا الإسلام أنه أيضًا واجب شرعي». وقد ذكر الماوردي أن الخلافة واجب شرعي وليس عقليًّا، بل إن الرد الذي أوردناه يضيف أن الخلافة يجب أن تُعتبر أمرًا إلهيًّا. وربما من الطبيعي أن يتمسك الإسلاميون بهذه الرؤىٰ، إذ إن عددًا منهم كان فقهاء متمرسين وشاغلين لمنصب شيخ الإسلام. فمثلًا يجب أن نتوقع أن يؤيد موسىٰ كاظم أفندي ثيوقراطية إسلامية صارمة، تكون الحاكمية فيها لله [تعالىٰ] وللشريعة فيها السلطة العليا. فمن وجهة نظرهم [أي الإسلاميين] ترتبط السياسة بالأخلاق، لكن ليس باعتبارهما جزءًا من فلسفة عملية كالخاصة بالفلاسفة المسلمين ممن اتبعوا أساتذتهم اليونانيين؛ أفلاطون وأرسطو، بل باعتبار أنهما يصدران من قانون إلهي؛ أصلِ كل مؤسسة ونشاط بشري. وبذا تضمن الشريعة [تحقق] المجتمع العادل الفاضل، ومن يريد تحقيق العدل الحقيقي لا بد أن يعيش في مجتمع إسلامي. ولمَا كان الإسلاميون يؤيدون عمومًا النظرية التقليدية للخلافة -الحاكمية فيها لله، والرسول هو المبلّغ لشرعه، والخليفة هو نائب رسول الله في حراسة الدين وسياسة الدنيا- سيكون أي إسهابٍ أمرًا مملًّا. يكفي القول إن وجود توجه جدلي معين في عرض نظرياتهم ضد المسيحية -التي يعرّفونها بأوروبا- أمرٌ متوقع. لا تقتصر أهمية ذلك علىٰ لفت نظر إخوانهم إلىٰ تميز الإسلام، بل يؤكد أيضًا علىٰ رأيهم بأن المسيحية منفصلة عن الواقع، لأنها لا تهتم بالنظام الاجتماعي. ومن هنا حدث فصل الدين عن الدولة في أوروبا، مما يفسر المعاملة المجحفة التي انتهجتها القوىٰ الكبرىٰ تجاه الإمبراطورية العثمانية، الدولة الإسلامية الرئيسة. فبحكم التعريف، لا يمكن أن تتصف دولةٌ

أو مجتمعٌ بالعدل ما لم يكن هذا العدل مبنيًّا علىٰ أخلاقٍ مستمدةٍ من الله [تعالىٰ]. ومن مفهومهم عن العدل الإلهي يستمدون حقَ المسلمين وواجبهم في خلع الخليفة الظالم وحكومته.

يأتي بعد العدل مبدأُ الشورىٰ أو المشاورة الذي اعتُبر شرطًا جوهريًّا للحكم العادل والْتُجئ إليه لدعم المطالبة بمجلس شورىٰ وطني. ولكن من الغريب في ضوء ما سبق، أن الإسلاميين يجب عليهم أن يعتبروا أنَّ للخليفة نوعًا من السيادة عندما يقولون إن مسؤوليته تنضبط بمبدأي العدل والمشاورة. فبالتحديد، لا يجوز منح الخليفة السلطة التنفيذية والتشريعية العليا (لأن سلطة التشريع خاصةٌ بالله [تعالىٰ] وشريعته) ما لم نوضح الفرق -الذي ذكرناه من قبل- بين الكليات والجزئيات، فنقْصرُ الأولىٰ علىٰ الله [تعالىٰ]، ونسمح للخليفة بالثانية. إلا أن مسألة أن تخلي الخليفة عن العدل والشورىٰ يعطي الرعية الحق في التمرد عليه، لا شأن لها بهذا. فحق التمرد الذي ينتج عنه خلع الخليفة/السلطان له أهمية عملية علىٰ الأقل؛ لأن شيخ الإسلام لا بد أن يصدر فتوىٰ تجعل من عزل السلطان عبد الحميد والسلاطين الآخرين أمرًا شرعيًّا ونافذًا. ظلت اعتبارات الإسلاميين الأخرىٰ ماثلة في عالم النظرية السياسية الإسلامية المثالية باستثناء مفهوم وحدة جميع المسلمين أو الأمة الإسلامية. جعل هذا المفهوم الإسلاميين يؤيدون الجامعة الإسلامية، بالضبط كما رأىٰ جمالُ الدين الأفغاني في وحدة جميع مسلمي العالم -التي دعا إليها جاهدًا- ضمانةً أكيدة لنجاة الإسلام في وجه تحديات المسيحية والإمبريالية الغربية اللتين اعتبرهما إلىٰ حد كبير وجهين لشرٍّ واحد. فعلىٰ الأقل من وجهة نظر الوحدة الدينية والسياسية للإسلام، تعتبر الجامعة الإسلامية أمرًا منطقيًّا. إذ إن لها أسسًا قوية من الناحية النظرية والتاريخية، علىٰ عكس الوحدة العربية التي نشأت عن القومية الحديثة ولا تملك أي أساسٍ نظري أو تاريخيالتاريخ .

لكن لم تكن وحدة جميع المسلمين في الأمة أو الجماعة تُفهم باعتبارها مقصورةً علىٰ المستوىٰ الدولي والعالمي فحسب، بل أيضًا في إطار الأمة التركية المسلمة علىٰ مستوًىٰ قومي. ونجد في ذلك بلا شك تأثير الوضع السياسي

السائد. لكن مع ذلك، عارض الإسلاميون -الذين فهموا هذا الحب المزدوج للدين و«الأمة» باعتباره منحةً إلهية- القوميةَ والعصبية. كان ذلك موجهًا ضد أنصار القومية التركية المعارضين للقومية العثمانية[1]. فالإسلاميون لا يعترفون إلا بوحدة واحدة؛ وحدة جميع المسلمين تحت راية الشريعة.

واتفاقًا مع قناعتهم بأن جميع الإنجازات التي تتفاخر بها الحضارة الأوروبية موجودة بالفعل في الإسلام النقي، يشدد الإسلاميون علىٰ الفضائل الديمقراطية من المساواة والحرية (بما في ذلك حرية العقيدة والرأي التي تُمنح للمواطنين غير المسلمين). كما يعارضون الأرستقراطية كنوع من الامتيازات، وينكرون وجود كهنوت في الإسلام. وعلىٰ المنوال نفسه، يرىٰ الإسلاميون أن حقوق الإنسان موجودة في الإسلام منذ أكثر من أربعة عشر قرنًا من الزمن وقبل إعلانها في الديمقراطيات الحديثة؛ فالحرية والمساواة والإخاء فضائلَ إسلامية عتيقة.

وعلىٰ الرغم من تعارض الماركسية مع الإسلام، إلا أن الإسلاميين يرون أن الإنسان إن عاش طبقًا لتعاليم القرآن، فإن الصراعات الاجتماعية الغربية «. . . ستختفي بصورة جذرية. فطبقًا لمبادئ الإسلام، يعد الرأسماليون الذين يتفاخرون بثرواتهم في الدنيا ويحتقرون الفقراء أناسًا غير مقبولين». فالإسلام يشدد علىٰ الواجبات الإنسانية أكثر من حقوق الإنسان، أو كما يمكن أن نقول: تنشأ الحقوق من [وجود] رغبة في القيام بالواجبات التي فرضها الدين كلها.

علىٰ الرغم من انغماس الإسلاميين في الإسلام التقليدي، إلا أنهم كانوا أيضًا أبناء عصرهم كما ظهر في مشاركتهم في حركة الأتراك الشباب الأكثر اتساعًا. وبالتالي، كانوا مهتمين أيضًا بالحرية السياسية والاستقلال بنفس قدر اهتمام التغريبيين وأنصار القومية التركية لكن مع اختلاف حاسم، ألا وهو أن الإسلاميين لم يعتبروا هذه المتطلبات الحديثة قرينة الفلسفة الغربية الملائمة للصراع السياسي لدىٰ الشعوب الأوروبية، بل اعتبروها فروضًا دينية في الإسلام

---

(١) انظر: القومية التركية، برنارد لويس، مرجع سبق ذكره، (ص/٣٣٧، وما يليها)، ويو هيد، مرجع سبق ذكره، وانظر أيضًا: ضياء كوك ألب، مرجع سبق ذكره.

باعتباره نظامًا دينيًّا وسياسيًّا في وقتٍ واحد. ولا يعد تقييمنا لهذا التوجه في الغرب أمرًا له صلة بالموضوع، إذ ليس من المهم الطريقةُ التي انتقلت بها عملية التقريب والتكيف المتبادلين، سواءً من أوروبا إلىٰ الأتراك المسلمين أم من الإسلام إلىٰ أتباعه الأتراك ممن تعرضوا لرياح الغرب، بل تتمثل السمة المميزة لهذا التعايش في أن الإسلاميين استمدوا مواقفهم من الإسلام التقليدي الذي يدّعون أنهم يفسرونه بروح العصر، ونظروا إلىٰ الفلسفة السياسية الأوروبية الحديثة باعتبارها نسخة مكررة من تعاليم الإسلام المجيدة الأصلية وشريعته. ولهذا يؤكدون علىٰ أن الدولة الإسلامية القائمة علىٰ الشريعة وتحتوي المبادئ السياسية التي تشمل العدالة والشورىٰ وحقوق الإنسان، لا بد أن تكون كيانًا مستقلًّا ولا تسمح بالهيمنة الأجنبية، ولكنها ترسخ استقلالها وتحافظ عليه. الدولة الإسلامية ضد الإمبريالية.

وهنا يجدر أن نذكر أنفسنا بأن العقيدة الإسلامية التقليدية تقسم العالم إلىٰ دار الإسلام ودار الحرب، ودار الحرب يجب إدخالها إلىٰ الإسلام، بالجهاد إن لزم الأمر، رغم التوجه الحديث نحو قصر الجهاد علىٰ الحروب الدفاعية. فالإسلاميون ينسبون للدولة الإسلامية مهمةً حضارية تقوم علىٰ أساس مبادئها الاجتماعية القوية بترسيخ السلام والرخاء داخل حدودها، ثم تسعىٰ لجلب الرخاء والتقدم و-الأهم من ذلك- مُثُلًا أخلاقيةً عليا للبلاد التي تتوسع فيها. هذه هي [فكرة] الجامعة الإسلامية في أنقىٰ تجلياتها؛ محاربةٌ وإصلاحية [في الوقت نفسه]؛ والدولة الإسلامية التي يريدون تحقيقها ستنقذ الشعوب المحرومة وتؤسس لنظام اجتماعي جديد وعادل في العالم. ويمكن للطاقة الحضارية اللازمة أن تنبع فقط من نهضةٍ إسلامية تستعيد الإسلام الأول؛ إسلام القرآن والسنة والشريعة قوامه.

ويتناول طارق تونايا أيضًا موقف الإسلاميين تجاه الدستور العثماني الصادر عام (١٩٠٨)، ويستشهد برأي مسلم هندي يسمىٰ السيد عبد المجيد الذي ألقىٰ محاضرة في لندن عام (١٩١٠) قارن فيها بين الإسلام والدستور البريطاني: «يتفق

شكل الحكم الدستوري المعمول به في الإمبراطورية العثمانية وبلاد فارس مع المبادئ الإسلامية للحكم». وفي تركيا نفسها، أصدر مكتب شيخ الإسلام إعلانًا تضمن الجملة الآتية: «[إن] الشريعة الإسلامية هي القانون الرئيس للإمبراطورية العثمانية، وتتشكل قوىٰ الحكومة عبر المزج بين حكمة الشريعة وحكمة المنطق».

لكن تبنىٰ آخرون موقفًا سلبيًّا بسبب تأثرهم بالنكبات السياسية والعسكرية التي تلت إعلان الدستور. إذ انتقدوا واضعيه لأنهم اقتصروا علىٰ الإصلاحات السياسية في حين كانت تتطلب الأسلمة إصلاحاتٍ اجتماعية ودينية بروح الإسلام. لقد افتقد المنتقدون مبدأ الوحدة، واستنكروا القومية لما تسببه من الفرقة [والتشرذم]، وقالوا بأن تقليد المؤسسات الغربية يمنع بروز القيم الاجتماعية الإسلامية. وفُسِّرت المأساةُ البلقانية باعتبارها عقابًا إلهيًّا علىٰ تفضيل المؤسسات الأوروبية علىٰ تلك الإسلامية. وعلىٰ الرغم من شغل الأمير سعيد حليم باشا منصب الصدر الأعظم قبل ثورة الأتراك الشباب وبعدها عدة مرات، إلا أنه انتقد الدستور لكونه سببًا في أزمةٍ اجتماعية أعاقت نجاح الإصلاحات. لقد استهجن طابعه اللاتيني وتقليده لفرنسا وعداءه للدين الذي كان عائقًا أمام التقدم من وجهة نظر واضعيه. وكذلك تعرضت الطبقات العليا لهجوم حاد [من سعيد باشا] لأن دوائر الحكم دمّرت الإصلاحات [لأجلهم]. وتتوجه انتقاداته مباشرةً ضد الاستيراد الكامل وتجريب الأفكار الأجنبية دون أي اعتبار للظروف التاريخية والاجتماعية السائدة في الإمبراطورية العثمانية، مما أدىٰ إلىٰ حيرةٍ والتباس في الحياة الاجتماعية لشعب انقسم بين الغرب والشرق. ويمكننا أن ندرك في تنديداته هاجسًا عميقًا من أن تفسدَ الأفكارُ والمؤسسات الأجنبية -التي اعتبرها غريبة علىٰ التقاليد والأعراف الدينية والاجتماعية التركية- الطابعَ التقليدي للأمة العثمانية. ويؤكد أن هذا أمرٌ ضروري لإضعاف قوة المجتمع ومنعه من تحقيق خلاصه بطريقته الخاصة، بل ينتظر الخلاص من الأفكار الفرنسية.

لقد ظلت هذه الأزمة مع المسلمين حتىٰ يومنا الحاضر.

لقد دار الخلاف الأساسي حول القانون الأساسي [الدستور]. فمن فضّلوا وجوده رأوا أنه يوافق القواعد السياسية التي أقرها القرآن رغم أن بعضها مدونٌ

في قالب أوروبي. وكذلك، لم يكن هو القانون الأسمىٰ في الدولة العثمانية؛ بل كانت الشريعة القائمة علىٰ القرآن هي الأسمىٰ ولا زالت ويجب أن تظل كذلك. [لكن] سعيد حليم باشا كان يرىٰ أن قوانين الشريعة السياسية متفوقة علىٰ الحقوق والحريات التي مُنحت للأمم المتحضرة في الغرب، والتي كانت -علاوة علىٰ ذلك- غير ذات صلةٍ مطلقًا بالظروف الاجتماعية في تركيا. وعاب علىٰ الدستور أيضًا طابعه الأجنبي الذي تجاهل الواقع السياسي للإمبراطورية العثمانية ذات الجنسيات والقوميات المختلفة في اللغة والدين. وعلىٰ الرغم من أنه صدر بالأساس للقضاء علىٰ الاستبداد نهائيًّا وإلىٰ الأبد، إلا أنه لم يستطع حل المشكلات السياسية بمجرد إدخال نظام برلماني غريب، واستشهد مدللًا علىٰ ذلك بالتعديلات التي لاحق بعضها بعضًا.

وسواءً وصفنا الإسلاميين بأنهم طوباويون أو رومانسيون أو رجعيون أو مثاليون أو تحركهم الحماسة الدينية والوعي القوي بالانتماء لحضارةٍ قديمة تناضل لأجل البقاء ضد عدوانٍ وتأثير خارجيين؛ لا يمكننا إنكار حماستهم الدعوية وشعورهم القوي بالاستمرارية التاريخية المرتبط برغبة في استرجاع الإسلام الصافي. وهذه هي أمارات حب الإسلام التقليدي باعتباره وحدةً دينية وسياسية، وقد وقفت في وجه التغريب والقومية الأجنبية. كانت الحركة الإسلامية في تركيا هي التحدي العلني الأخير في وجه القوىٰ الأجنبية الجديدة، وخط الدفاع الأخير عن النظام الإسلامي القديم/الحديث. وفي مواجهة التحديات الأوروبية الشديدة والخطيرة، كانت قراءة الإسلاميين للتاريخ العالمي الحديث متشحةً بشوفينية تحن إلىٰ الماضي؛ وهذه هي اللازمة الطبيعية للنزعة التقليدية التي لا بد أن تمجِّد الماضي وتنادي بادعاءات مبالغٍ فيها كي تجد الطاقة والأمل في بناء مستقبل أفضل رغم ضعف الحاضر وتخلفه. [لكن] تسارعت الأحداثُ في تركيا وتجاوزت الإسلاميين كقوة سياسية وككيان منظم له آراء، لكن ظلت أفكارهم حية في بلدان إسلامية أخرىٰ، ليس فقط في جماعة الإخوان المسلمين بل في حركات أخرىٰ وبين المسلمين الأفراد.

حضارة إسلامية أم غربية؟

هناك حركة قومية أخرىٰ وأكثر تطلعًا استهوتها الأفكار الجديدة التي قدمتها أوروبا، وانتصرت[1]. وعلىٰ الرغم من أنها انقسمت إلىٰ مجموعتين منفصلتين، إلا أننا سنعتبرهما حركةً واحدة يتمثل العلاج الذي تقدّمه لكل مشكلات الإمبراطورية العثمانية هو أن تندمج تركيا في الحضارة الغربية. [لكن] ماذا عن الإسلام والحضارة الإسلامية؟ فكما هو الأمر عند الإسلاميين، الحضارة هي محك الحياة العصرية، فالحضارة هي الرسالة الإنسانية. لكن السؤال هو إلىٰ أي حضارة ينبغي أن ينتمي التركي الحديث، وما الذي يجب أن يساهم به في تلك الحضارة، وكيف يفعل ذلك؟ وهل هناك إمكانية للاختيار بين الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية؟ هل يجب أن يكون الإسلام الناهض هو الحضارة السائدة والمهيمنة علىٰ جميع المسلمين وغيرهم أم يجب علىٰ الإنسان الحديث أن يحقق التعايش بين الحضارتين، إن لم يستطع تحقيق التناغم أو الدمج الكامل بينهما؟

لا بد من استبعاد الدمج؛ لأنه يستحيل علىٰ حضارتين تختلفان تمامًا في التوجهات والتكوين. قد يبدو ذلك غريبًا نتيجة كون العنصرين العبري وبدرجةٍ أقل اليوناني مشتركين بين الحضارتين. إلا أن الفرق الجوهري بينهما أن الإسلام باعتباره وحدة سياسية ودينية لا يمكنه -علىٰ الأقل بشكله القروسطي التقليدي- أن يندمج مع الحضارة الغربية كما هي اليوم، والتي يمثل فيها الفصل بين الدين والكنيسة أمرًا أساسيًا. فالإسلام لم يكن كنيسة أبدًا، وحتىٰ إن مر بإصلاحات جذرية (التي لا توجد أي إشارة إلىٰ إمكانية حدوثها، ولا يمكن أن يؤيدها أي مسلم يفكر من ناحية الإسلام الصحيح)، فإنه سيجب عليه أن يغير طابعه التقليدي بالكلية. قد يُستغنىٰ لذلك عن الإصلاح، لكن النتيجة ستكون إسلامًا جديدًا ومختلفًا تمامًا. لأنه إن جازف الباحث الغربي للإسلام بإصدار رأي ما، فإن المسألة لن تكون تعديل الشريعة، بل تكييفها لظروف نَشأت عن أسس ومفاهيم مختلفةٍ كليًا عن مفاهيمها. فهل كان نامق كمال محقًّا في رأيه بأن الشريعة يمكن تعليقها لكن لا يمكن تغييرها؟ [نعم] لقد كان هناك إصلاحيون في الإسلام -فهو

(١) انظر: برنارد لويس، مرجع سبق ذكره، (ص/ ٢٢٥-٢٣٣)، (الحركة القومية).

ينتظر مُجَدِّدًا في كل قرن- لكنهم كانوا يشرعون في استعادة الإسلام النقي الأول والخالي من التراكمات الأجنبية الدخيلة، ولا يمسّون أسسه الرئيسية ولا تشريعاته الأساسية. ومن يُدعون بـ «الحداثيين» -بدءًا من جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا حتىٰ أتباعهم في الوقت الحاضر- لم يمسوا فروض الشريعة الأساسية ولا بنيتها ولا مجالها. وقد يرجع ذلك لنمط حياةٍ وإيمانٍ يقوم علىٰ شرعٍ منزّل، ويزداد وينقص مع [حالة] هذا الشرع.

ألا يمكن القيام بتأويل جديدٍ إذن؟ هل هذه الشريعة بها من الجمود ما يجعل تفاصيلها غير قابلةٍ للتعديل؟ يبدو من وجهة نظري أن الاجتهاد الذي يردده جميع «المحدَثين» حدوده ضيقة للغاية. فحالات القياس خطيرة، وتقريبية في أحسن حالاتها، ولا تقيم تطابقًا حقيقيًا وكاملًا. وإذا أخذنا القرائين [اليهود] كمثال، سنرىٰ أن اقتصارهم علىٰ التوراة المكتوبة ورفضهم للقانون الحاخامي أو **الهالاخاه** -المناظر للشريعة في اليهودية- ألزمهم بتطوير الهالاخاه الخاصة بهم أو السبيل الموصل إلىٰ الله. فما يعطي الجماعة الدينية طابعها ويحافظ علىٰ هويتها هو النظام الذي يُدعىٰ بالشريعة، وليس عقيدة الأفكار العالمية [التي تحملها]. وإسلامٌ بلا شريعة (ليس بالضرورة الشريعة القروسطية التقليدية) ليس الإسلام التاريخي. والمعضلة حقيقية جدًّا؛ فكل دين قائم علىٰ شريعة يواجه خطر الجمود والخمول -ويتحقق ذلك في مرحلة أو أخرىٰ- عندما تتوقف شجاعة «أهل الشرع» وإبداعهم ويختبئون وراء سلطة أسلافهم؛ ويسمىٰ هذا في الإسلام **بالتقليد**. وفي حقيقة الأمر، فتحُ باب الاجتهاد -كما يطالب الحداثيون- أمرٌ، وتجاهل التطور التاريخي واستمرارية القانون الإلهي عبر أجيال عدة من العلماء الذين سعوا مخلصين في الجمع بين الشريعة والحياة أمرٌ مختلفٌ تمامًا. ففي أحسن الأحوال، يعد ذلك مهمة محفوفة بالمخاطر تهدد بنية الإسلام التاريخي، وفي أسوأ الأحوال، ينتج عن ذلك شريعةً جديدة في إسلام قد تحول، وكلاهما لا يشتركان مع النماذج الأولىٰ إلا في الاسم فقط. ولقد رأينا أن الإسلاميين لم يقوموا بشيء من ذلك، فقد تحدثوا وكتبوا كثيرًا عن إصلاحات تلبي احتياجات الزمان والمكان، لكنهم -إن لم أكن مخطئًا بالكلية- لم يقوموا بأي من هذه التغييرات. وعلىٰ أية حال، سنتناول هذه النقطة بمزيد من التفصيل لاحقًا، ولكن

دعوني أؤكد هنا علىٰ الصعوبة الكامنة في التغيير الجذري، إن لم يكن مستحيلًا. وأضف إلىٰ ذلك معضلات أخرىٰ تتعلق بالهجوم علىٰ العقيدة والطعن في الأيديولوجيات الاجتماعية والسياسية التي تستوجب ولاء الإنسان التام -كما يطلب الإسلام من معتنقيه- وعلينا أن ندرك أننا لا يمكننا توقع قرارات سريعة وحاسمة. يزيد كل ذلك من صعوبة وصول الباحث الغربي إلىٰ تقييمٍ صحيح ومنصِف للإسلام المعاصر، لكن هذا شأن المسلمين المعاصرين ليس شأنه. وكثيرٌ من اللا يقين والتضاد الظاهري والتلمس في الظلام أمرٌ لا مفر منه. فأزمة الإسلام استمرت لفترة طويلة وازدادت سوءًا تحت ظروف الكفاح المروعة من أجل الحرية السياسية والتحسُّن الاقتصادي والنهوض الثقافي. وفارق التقدم أحدثه تطور الغرب غير المسبوق في المهارات التقنية والاكتشافات العلمية. [وكذلك] لا يمكن أن ننقل النظم والمؤسسات السياسية التي استغرقت وقتًا لتنمو تدريجيًّا في الغرب -حيث أنشأتها وطورتها طبقةٌ وسطىٰ قوية- إلىٰ شعوب ودول تفتقر إلىٰ شروط عملها.

ومع ذلك، لا يمكن إغفال المشكلات الفكرية إلىٰ أجل غير مسمىٰ. فنظرةٌ [بسيطة] علىٰ المشهد التركي في السنوات التي أعقبت ثورة الأتراك الشباب عام (١٩٠٨) -بدءًا من الحرب العظمىٰ [العالمية الأولىٰ] حتىٰ تأسيس الجمهورية الكمالية- تقنعنا بأن مسألة «الإسلاموية أم التغريب» -التنظيم الديني للحياة أم دولة علمانية في إطار الحضارة الغربية- حرّكت العديد من المفكرين، ولا تزال كذلك في بلاد إسلامية أخرىٰ. تجادل هؤلاء الرجال بحماس شديد حول طابع دولتهم ومجتمعهم، نتيجة مواجهتهم للتفكك السياسي الناشئ عن التطلعات القومية لدىٰ الأقليات غير التركية وغير المسلمة داخل الإمبراطورية العثمانية. فبالنسبة إليهم لم تكن الأمر مشكلةً أكاديمية، بل كان مسألة حياةٍ أو موت. لكننا مهتمون فقط [في هذه الدراسة] بالدور الذي شغله الإسلام في هذا الجدال الكبير. وبعد أن استبعدنا خيار «إما-أو»؛ علينا التفكير في الاحتمال الآخر: «هذا وذاك»، أي الجمع بين الإسلام والحضارة الغربية.

وإذا عدنا مرة أخرىٰ إلىٰ ابن خلدون، سيبدو لنا أن الإسلام كان قادرًا دومًا علىٰ استيعاب تيارات ثقافية متعددة كانت تتدفق دائمًا جنبًا إلىٰ جنب. فقام الفلاسفة المسلمون بمحاولات متفرقة للدمج وإحداث التناغم لحل مشكلة ثنائية الإيمان والعقل. وبالرغم من أن هذه المحاولات لم تؤثر في التيار السائد الرئيس للإسلام كديانة وأسلوب حياة، إلا أنها أثْرَت الحضارة الإسلامية إلىٰ حدٍّ كبير، ولا زال صداها يتردد إلىٰ اليوم بين بعض المفكرين المسلمين. لقد كان هناك تفاعل ما بين التراثَيْن السائدين في الغرب والإسلام، لكن لم يندمجا أبدًا. وبغض النظر عن تركيا التي اختارت طريقًا ورفضت الآخر، قد تتبنىٰ دولٌ مسلمة أخرىٰ [وجود] «مدونتين قانونيتين» في إطار دولةٍ علمانية. إذ يمكن للمجلس التشريعي [في هذه الدول] أن يصدر القوانين التي تلبي احتياجات المجتمع المعاصر، نظرًا لكونه يحتوي ممثلين لجميع الطبقات وفئات المواطنين، بمن فيهم العلماء لكنهم لا يهيمنون عليه. وفي إطار ذلك، سيضع المجلس في اعتباره الأعراف والتقاليد التي تستحق الحفظ وتستحق البناء [عليها]، إلىٰ جانب الأفكار والمؤسسات الغربية، في نمط جديدٍ من الحضارة المسلمة، إن لم تكن إسلامية.

لكن كما أسلفنا اختارت تركيا الدولة العلمانية مع فصل الدين عن الدولة، وربما هذا هو النتيجة الحتمية للقومية التركية التي وصلت إلىٰ ذروتها مع دولة قومية حديثة في إطار الحضارة الغربية. لقد صاغ ضياء كوك ألب أساسها النظري ووضع بعض إجراءات تنفيذها العملية[(١)]. وعلىٰ الرغم من تباين موقفه من الإسلام وعدم اتساقه في كل كتاباته باعتباره تركيًا ومسلمًا، إلا أنه يشكل أهمية كبيرة؛ لأنه علىٰ الأقل في سماته الرئيسة يمثل مساهمة قيِّمة في حل المشكلات المتعلقة بغاية الإسلام ودوره في الدولة القومية الحديثة. لقد تناول كوك ألب الإشكالية بمقاربتين؛ من الداخل -لأنه كان ملتزمًا بتعاليم الإسلام وعلىٰ وعي قوي بتاريخه- ومن الخارج. أما أن تتعارض المقاربتان أو تؤديان إلىٰ موقفين مختلفين، فهو أمرٌ طبيعي في المعضلة القائمة.

---

(١) انظر: يو هايد (U. Heyd)، مرجع سبق ذكره، لأجل التحليل.

الدين والدولة والأمة

لقد كان منهج كوك ألب الخارجي سوسيولوجيًا، وقد بيَّن يو هيد أن دوركايم كان معلّمه الأول، إلا أن تفرقته بين الثقافة والحضارة كان مصدرها تونيز. تكمن هذه التفرقة في قلب نظرية غوك ألب عن القومية، وحددت إلىٰ درجةٍ كبيرة رأيه في الإسلام ودوره في المجتمع. وتتمثل الفكرة الرئيسة في فلسفته الاجتماعية في التطور؛ تطور المجتمع وعوامله بما فيها الدين الذي يحدد هذا المجتمع. يميز كوك ألب علىٰ وجه الخصوص بين نوعين من المجتمعات: البدائي والعضوي[1]. إذ الدين هو المرجعية الوحيدة في المجتمع البدائي، لكن في المجتمع العضوي تأتي مع المبادئ الدينية مبادئ سياسية وثقافية، مما يؤدي إلىٰ وجود ثلاثة أنواع مختلفة من المرجعيات في الوقت نفسه فتنتج ثلاث وحداتٍ اجتماعيةٍ مختلفة. فالوحدة التي يفرضها الدين هي الأمة، والوحدة التي تخضع للمرجعية السياسية هي الدولة، والمبادئ الثقافية تنتج القومية.

يستلزم التطور ضمنًا تمايزًا ذا تفاعل متبادل. إذ إن «كل مؤسسات المجتمعات البدائية . . . تنبع بالضرورة من الدين وتكتسب قوتها وقيمتها من منبع القداسة هذا». لكن في المجتمعات العضوية يجب أن ينحصر الدين باعتباره قوةً روحية «في المؤسسات الروحية نسبيًا والتي تمثل ضمير المجتمع الجمعي . . . إذ يكون الأمر مضرًّا إن توسع الدين إلىٰ المؤسسات الدنيوية أو العلمانية (الزمنية)، لأنه يمنعها من التكيف لتحقيق منافع الحياة». وبعد ترسيخه لهذا التمايز والتقسيم التالي لوظائف المكوّنات الثلاثة، يطبق كوك ألب منهجه الاجتماعي علىٰ المبادئ والأعراف الدينية؛ وهي محاولة غير مسبوقة في الإسلام. فبالنسبة إليه «يعد الدين العامل الأكثر أهمية في خلق الوعي القومي؛

(١) ما يلي منقول من ترجمة نيازي بيركيس لمقالات ضياء غوك ألب. انظر: (ص/ ٣٧٠)، الفصل الأول، والفصل (الدين والتعليم والأسرة)، (ص/ ١٨٤، وما يليها).

لأنَّه يوحِّد الشعوب عبر وجدان ومعتقدات مشتركة. ولذلك يكون المتدينون حقًّا هم من يملكون حماسةً قومية، والقوميون حقًّا هم من يعتقدون في خلود الدين»[١].

كيف يطبق كوك ألب هذا التقييم الوضعي للدين علىٰ الإسلام؟ يقبل كوك العقوبات الأخلاقية، وبطريقة بارعة يفرق بين **النص** (الأمر أو النهي القرآني النصِّي) **والعرف** الذي يعرفه بأنه «ضمير المجتمع الذي يظهر في تصرفاته وحياته». وللتوفيق بين التصنيف الإسلامي للأفعال تحت هذين المصدرين، يرىٰ كوك أن الضمير الاجتماعي (**العرف** والتقاليد والقوانين القائمة عليهما) قد يُقدّم علىٰ النص أحيانًا (ففي الضرورة قد يحل العرفُ محل النص). لكن يقل اندهاشنا عند معرفة تأكيده علىٰ أن العرف أحد أصول الفقه الإسلامي المعتبرة. ففي حين أن بعض الفقهاء يعتبرون العرفَ أصلًا خامسًا، لا يمثل هذا الرأي الرؤيةَ السنية التقليدية السائدة[٢]. فالعرف يتم قبوله إن لم يكن متعارضًا مع القرآن أو السنة، لكن في الملايو حاليًّا هناك **قانون العادات** إلىٰ جانب **قانون الشريعة**.

لا شك أن تأكيد ضياء كوك ألب علىٰ العرف ناشئ عن رغبته في التغيير وفقًا لاحتياجات المجتمع في سياق سيرورة تطورية. وإن قُبِل ذلك، لكان أدىٰ إلىٰ إصلاحات عميقة في الفقه الإسلامي، علىٰ الرغم من أنَّ إجراءات أتاتورك أغلقت الباب في تركيا في وجه تجريب أفكار كوك ألب ورؤاه. لقد أدىٰ تمييزه [أي كوك ألب] بين الشريعة التقليدية والشريعة الاجتماعية إلىٰ اقتراحه دراساتٍ متوازية للعرف والنص في عمل مشترك بين علماء الاجتماع والفقهاء. وفي ذلك يقول:

> «لكن الشريعة الاجتماعية في عملية «تطورٍ» مستمرة ككل الظواهر الاجتماعية. ويعني هذا أن هذا الجزء من الفقه ليس عرضةً للتطور طبقًا للتطور الاجتماعي فحسب، بل **لا بد** أن يتغير. فأحكام الفقه الناشئة عن **النص** ثابتة وغير قابلة للتغيير، لكن يجب أن تتكيف

---

(١) المرجع السابق نفسه، (ص/ ١٨٥).

(٢) المرجع السابق نفسه، (ص/ ١٩٢، والتي تليها).

تطبيقاتها الاجتماعية المبنية علىٰ عرف الناس وإجماع الفقهاء مع ضروريات الحياة»[1].

وفي مكان آخر يقول كوك ألب إن الفقه قائم علىٰ الشرع والمجتمع [معًا]، وهو طريقة أخرىٰ للجمع بين النص والعرف باعتبارهما مصدرين رئيسين للشريعة.

> يتسم الجزء الإلهي من الشريعة بالكمال المطلق، ولكونه فعلًا إلهيًّا فهو غير عرضةٍ للتطور أو التقدم؛ [من هنا] لا تخضع أصول العقيدة لقانون التطور كالمؤسسات الاجتماعية . . . لكن مبادئ الفقه الاجتماعية تخضع التي تحدث في أشكال المجتمع وبناه؛ لذلك فهي عرضة للتغيرات مع المجتمع. فكل عرف هو دائمًا عرفٌ من نوعٍ اجتماعي معين[2].

لكن كيف يرىٰ كوك ألب أنَّ العرف أحيانًا يُقدَّم علىٰ النص؟

تمثل محاولة كوك ألب شرح عدم ثبات العنصر الاجتماعي في الشريعة الإسلامية -وكونها قابلة للتغير وخاضعةً لقانون «الحتمية في الحياة الاجتماعية»- جوهر هذه الأطروحة؛ إذ يتفق هذا الرأي مع النتائج التي توصل إليها علماء الاجتماع ممن قارنوا بين مؤسسات مجتمعات مختلفة في «ظروف اجتماعية متشابهة» واستنتجوا أن التماثل يجلب التماثل. وبربطه هذا القانون الاجتماعي بملاحظته التي يقول فيها إن «العديد من علمائنا يؤكدون علىٰ . . . أن القوانين الطبيعية . . . المُلاحَظة في الظواهر الطبيعية (ليست إلا) سنن الله [تعالىٰ]»؛ يرىٰ كوك ألب أنه يجوز تطبيق ذلك علىٰ «الحتمية الطبيعية التي يمكن ملاحظتها في قوانين المجتمع الطبيعية». فيستنتج أن العرف -ضمنًا- له طبيعةٌ إلهية أيضًا، ويستنتج من مقولةٍ منسوبة للفقيه الشهير أبي يوسف [القاضي] يقول فيها «إن كان النص معللًا بالعرف، قُدِّمَ العرف علىٰ النص» أنَّ «النص المتعلق بالأمور الزمنية والحياة الاجتماعية هو فرعٌ علىٰ العرف. وعندما نقبل الحتمية الاجتماعية واتساق

---

(١) هاملتون جيب، التوجهات الحديثة في الإسلام (شيكاغو، ١٩٤٧)، (ص/ ٩٢)، انظر أيضًا: UU. Heyd، مرجع سبق ذكره، (ص/ ٦٨، وما يليها).

(٢) المرجع السابق، الجزء الثاني، ص ٢٩٢، ٢٩٩ وما بعدها، ٣٠٣.

الظواهر الاجتماعية باعتبارهما تعبيرًا عن سنة الله [ﷻ]، يصبح من الطبيعي أن نعتبر أن هذه السنن الربانية أساسًا للنص المتعلق بالحياة الاجتماعية». أو بتعبير آخر، بإضفاء طابع إلهي علىٰ الضمير الاجتماعي للمجتمع، يعطيه كوك ألب أولويةً باعتباره مصدرًا رئيسيًّا للشريعة، ويرىٰ أن هذه القوة التشريعية الأساسية تحمل أهمية للمجتمع أكبر من المصدر الآخر غير القابل للتغيير، أي النص الإلهي الموحىٰ. إن قُبِل تأويلٌ كهذا -قائم علىٰ احتجاج جريء إلىٰ حد ما- فإن الطريق سينفتح أمام إصلاح جذري للشريعة.

فمن وجهة نظر كوك ألب، يعكس العرف الجوانب الأخلاقية والاجتماعية والسياسية للضمير الجمعي، وإذا اعتبر العرف مقدمًا علىٰ النص أو علىٰ الأقل له أهمية بنفس قدر النص أو حتىٰ أهميةً رئيسية [حتىٰ لو أقل من النص]، ستكون الخطوة التالية تجريدَ الشريعة من طابعها الإلهي ونزع سلطة التشريع تمامًا من أيدي الفقهاء. وفي الحقيقة يعتبر هذا الأمر ذا أهمية عملية كبيرة؛ لأن الأمة تعني المجتمع الذي يغلب عليه الطابع الديني رغم تغلغل القومية في المجتمعات الإسلامية. لكن لما تصبح مضطرةً لتقاسم الولاء مع ولاءات جماعية أخرىٰ، كالولاء للقومية (القوم millet عند ضياء كوك ألب)، تصبح علمنة التشريع أمرًا راجحًا، إن لم يكن مؤكدًا.

يصبح هذا الأمر حتميًّا إن حلت سيادة القومية في الفكر السياسي محل سيادة الله وسلطته المطلقة. أما بالنسبة للشريعة، فلا تشريع جديد في الإسلام، هناك فقط تطبيق للشريعة الثابتة باستخدام قواعد تفسير محددة تسمح بدرجة معينة من المرونة عبر بعض المفاهيم **كالمصلحة**. وفقط في مجال القانون، يمكن أن تكون «القوانين السياسية» التي تحدث ابن خلدون متحررةً من قواعد الفقه، إلا أنه يجب ألا تتعارض مع الشريعة. إن تمييز كوك ألب بين شريعة تقليدية وشريعة اجتماعية -شريعة إسلامية إلهية مباشرةً وأخرىٰ إلهية ضمنًا- يؤدي منطقيًّا إلىٰ فصل هذين التيارين وقد يؤدي في النهاية إلىٰ تعليق الجزء التقليدي.

إننا نعلم من الثورة الكمالية أن أتاتورك ألغىٰ الشريعة وأحل محلها قانونًا علمانيًّا، وخرج من عباءة العالم الإسلامي وانغمس في الحضارة الغربية عبر

مواءمة القانون المدني السويسري مع المتطلبات التركية. ولا يغير تجاوز أتاتورك لما كان يهدف إليه كوك ألب حقيقةَ أن منهج الأخير الاجتماعي كان خرقًا صارخًا للمفهوم التقليدي عن الشريعة وأنه مهَّد السبيل لإصلاحٍ وافتراق جذري. [وكذلك] تتحرك مطالبته بالفصل بين منصب المفتي ومنصب القاضي (إذ يصدر الأول الأحكام والآخر ينفذها) في نفس الاتجاه، وكان لها نتائج مماثلة إن لم تكن بنفس الراديكالية. وهو هنا -وهذا من الأهمية بمكان- يتبع ممارسةً تقليديةً قديمة، لأن المنصبين كانا دائمًا منفصلين. لكنه يريد أن يفصل بين المجالين اللذين يمثلانهما، أي مجال التقوىٰ [الدينية] ومجال التشريع. ويمثّل قائلًا إن أخذ الفائدة الربوية محرّمٌ باعتبارات التقوىٰ الدينية، لكنه مباح من خلال «التحويل الصوري». لكنه لم يستطع توضيح الشق الفاصل بين المثال والواقع؛ بين المعايير الدينية والضروريات الاقتصادية. هنا أيضًا تقترب المسافة بين إدراك الانقسام [بين المثال والواقع] والتخلص منه لاعتبارات الضرورة العملية. [لكن] لا يعني ذلك أن كوك ألب يقلل من قدر الدين باعتباره قوة اجتماعية كبيرة، بل إنه علىٰ العكس قد اقترح إجراءات إيجابية تهدف إلىٰ نشر تأثيره باعتباره عنصرًا قيّمًا لبناء الشخصية لدىٰ الفرد والمجتمع. فقد أراد مركزة كل المسائل الدينية التي كانت توكَل دائمًا إلىٰ المفتي والمعلم والشيخ والإمام والخطيب في «وزارة الشؤون الدينية». وعزا أيضًا ضعف الدين إلىٰ خلط مبادئ [الدين] الكاملة بـ «تخلف وسائلنا وممارساتنا القانونية». وبالتالي، سيؤدي الفصل إلىٰ نفع المجالين [الدين والتشريع].

[لكن] الفصل بين ما يسميه كوك ألب بالوظائف الدينية والوظائف القانونية ما هو إلا جزءٌ من مشكلةٍ أكبر، ألا وهي العلاقة بين الدولة والدين في جميع الأنشطة. فيقول أيضًا في أحد تصريحاته: «لا يمكن للناس أن يتنازلوا عن دينهم الذي يقدسونه، ولا يمكنهم [كذلك] الاستغناء عن ضروريات الحضارة المعاصرة؛ والعقل يستلزم عدم التضحية بأحدهما علىٰ حساب الآخر، بل لا بد من محاولة التوفيق بينهما».

كانت مناسبة هذا التصريح هي الانعقاد السنوي لحزب (أو لجنة) الاتحاد والترقي التي كان كوك ألب عضوًا في مجلسها المركزي. عُرض في هذا الاجتماع رأيان؛ الأول مفاده أنه يمكن التوفيق بين الإسلام والحضارة الحديثة، والآخر يقضي باستحالة ذلك. كان الرأي الثاني تمثله مجموعتان وصلتا إلىٰ استنتاجات متطرفة ومتناقضة؛ إحداهما أطلق عليها كوك ألب «المتحمسون للأوربة»، وكانت تريد التخلي عن المبادئ الإسلامية لصالح الحضارة الأوروبية بجوانبها المادية والروحية، والأخرىٰ يسميها «المتحمسون للسكولائية [فلسفة العصور الوسطىٰ]»، والتي رفضت الحضارة الحديثة بالكلية، وأرادوا التمسك بالإسلام التقليدي. وفي هذا السياق، ينتقد كوك ألب إصلاحات **التنظيمات** بشدة، موضحًا -بناءً علىٰ عرض الماوردي- أن تلك الإصلاحات أساءت فهم طبيعة الخلافة، وذلك لأنها اعتبرت أن الخلافة والسلطنة وظيفتين مختلفتين متحدتين في شخص واحد، مما منحه [أي الخليفة/السلطان] وظيفتين قانونيتين مختلفتين. وكانت النتيجة الكارثية لفكرتهم الخاطئة [تلك] أن منصب **شيخ الإسلام** مُنِح سلطةً علىٰ المفتين والقضاة كليهما. [لكن] في الواقع، كان المفتون فقط هم من تحت سلطة شيخ الإسلام في حين تمتع القضاة بسلطة الخليفة المخولة [إليهم] تحت إشراف الصدر الأعظم. وبذا تكون كل المسائل القانونية تحت سلطة الدولة، وكل الأمور الدينية تحت سلطة المفتي الأكبر أو شيخ الإسلام الذي كان يعد إقراره للأحكام القانونية -بواسطة الفتاوىٰ- مخالفًا للإسلام ومضرًّا بالدين والدولة كليهما.

من الصعب أن نفهم توفيق كوك ألب بين فصله السلطات الدينية والسلطات القانونية في إطار الطبيعة الوحدوية للإسلام إلا علىٰ أساس تفرقته التي شرحناها بين جزأي الشريعة، وفي السياق ذاته بين التقوىٰ الدينية والقانون: «فقد أظهر الإسلام سموّه الأخلاقي في أحكامه المتعلقة بالتقوىٰ الدينية، وما الأحكام القانونية إلا مظاهر للتسامح من جانب الدين طبقًا لمتطلبات العصر». يبرز ذلك مدىٰ وعيه بالمعضلة التي تواجه أي مسلم حديث يصر علىٰ التمسك بالدين وعلىٰ

بناء دولة قومية حديثة [في وقتٍ واحد]. فالحل الوحيد لذلك هو من خلال تحويل التقوىٰ الدينية إلىٰ عالم المؤمن الخاص، ووضع كل الشؤون الدنيوية تحت السلطة السياسية والضبط الاجتماعي للدولة العلمانية المحكومة بالسيادة الشعبية.

يعد ذلك تأويلًا جديدًا لمعنىٰ الإسلام ومكانته؛ إذ إنه يعامله كأي دينٍ آخر، [وبالفعل] جعل إلغاء أتاتورك لمنصب الخليفة وشيخ الإسلام منه كذلك. فالشؤون الدينية تندرج الآن تحت إدارة حكومية. وفي الوقت نفسه يصر كوك ألب علىٰ اعتبار أن الطبيعة المقدسة للدولة في الإسلام . . .

> «ميزة [فيه]؛ إذ إنه لو اعتبر الحكم والقانون مؤسساتٍ قانونية علمانية دنيوية، لأنشأ حكومةً روحية كما فعلت المسيحية . . . فالإسلام لم يؤسس نظمًا تتعارض مع قوانين الطبيعة والحياة كما كان الكهنوت [المسيحي]؟ [لكن] نظرًا لأن الإسلام وضع الدولة والقانون والحكم في عالم المقدس، فقد تم غرس تلك القيم التي تمثل أساس النظام الدائم في المجتمع بين المسلمين لتتحول إلىٰ فضائل عامة، كالولاء للحاكم المدني والإخاء والتكافل بين المؤمنين والتضحية بالمصالح والنفس من أجل الجهاد والتسامح واحترام آراء الآخرين.

من المنطقي أن نسأل كيف يمكن التوفيق بين تقدير الإسلام التقليدي هذا وبين التحديد الصارم لنطاقه ووظائفه في إطار دولة حديثة داخل الحضارة الأوروبية. ويصبح هذا السؤال أكثر حدةً عندما يؤكد كوك ألب علىٰ أن المسيحية «لا يمكن التوفيق بينها وبين الدولة الحديثة»، ولهذا السبب علمنت فرنسا الدولة وأصبح الدين غير رسمي. فهل تراجع [إذن] عن نتائج تفكيره المنطقية؟ تلك النتائج نفسها التي دفعت أتاتورك إلىٰ فعل نفس ما قام به النظام الثوري في فرنسا. ذلك لأنه واضح تمامًا في دعواه بأن الإسلام وحده هو المتوافق مع الدولة الحديثة. ولكي يدعم هذا الرأي، أشار إلىٰ البروتستانتية في أوروبا باعتبارها مثالًا تقريبيًّا علىٰ الإسلام (وبالفعل يسميها محاكاة) نتج عن الحروب الصليبية، ويدّعي أيضًا أن الدولة الحديثة ظهرت أولًا في الدول البروتستاتية.

أم أنه تبنىٰ رأيين مختلفين عن الإسلام؟ إذ يتناول الإسلام بشكل مفصل باعتباره أمةً أي جماعة دينية في مقابل تجمعٍ سماه «قومية» والذي تشكّل فيه

اللغة والأخلاق والقانون والمؤسسات السياسية والفنون الجميلة والمؤسسات الاقتصادية والعلوم والفلسفة والتكنولوجيا [كلها] عناصرَ توحيدٍ مشتركة إلىٰ جانب الدين . . . ونسمي مجموع هذه العناصر «ثقافة». والثقافة مصطلحٌ شامل يضم جميع المؤسسات الاجتماعية؛ ولذلك يمكننا تعريف القومية باعتبارها «مجموع مِنْ ينتمون إلىٰ ثقافة واحدة».

لا شك أن هذا المفهوم قد أتىٰ من خارج الإسلام، وربما يفسر ذلك الرأيين المختلفين اللذين يتبناهما كوك ألب عن الإسلام، دون الشعور بعدم تضادهما. ويؤيد -بتطبيقه تصنيفات الفكر الأوروبية المعاصرة علىٰ الإسلام- ضرورةَ فصلِه عن الحضارة الشرقية كي يمكن الجمع بينه وبين الحضارة الغربية. فهو ينسب إلىٰ الأمة سمةَ العالمية، إذ إنها تضم «عادةً مجموعةً من القوميات أو المجتمعات». وقد علّمه تفكك الإمبراطورية العثمانية أن رأس الأمة لا يمكن أن يكون قائدًا سياسيًّا لأحد هذه القوميات. «فمهمة رأس الأمة أن يكون في خدمة الحياة الدينية للمسلمين . . . بينما تتركز مهمة الدولة في خدمة الحياة القومية». ويضيف كوك ألب أن إعلان مبدأ السيادة الشعبية حديثًا «أزال دعاوىٰ الأفراد اللاهثة وراء الامتلاك الحصري للسيادة».

يتميز كوك ألب دومًا بأنه في كل انتقال يقوم بتوضيح فكره بمثال من تاريخ الخلافة الإسلامية. [فمثلًا]، الخليفة هو رمز وحدة الأمة. «فكيف يمكن تشويه هذا المنصب . . . بسبب سياسة أمة معينة وبسبب الأخطاء السياسية البشرية الحتمية؟». فيذكر السلاجقة والمماليك باعتبارهم أمثلةً علىٰ رئاسات مختلفة وكذلك علىٰ فصل للدين عن الدولة، فيقول: «لقد كانت هذه هي أعظم فترات تاريخ الإسلام سياسيًّا ودينيًّا علىٰ السواء، ولم يبدأ انهيار الإمبراطورية العثمانية وبدأت حياتها الدينية والسياسية في الانحدار إلا عندما أعاد سليم الأول توحيد هذين المنصبين».

ويعتبر كوك ألب يومَ انتخاب خليفة جديد من خلال المجلس الوطني الكبير يومًا مشهودًا في تاريخ الإسلام، «فعلىٰ الرغم من أن تركيا والشعب التركي هي المؤيد الرئيسي [لهذا اليوم]، إلا أن كل الدول والشعوب الإسلامية ستدعمه ماديًّا ومعنويًّا. إلا أن المصدر الحقيقي والأكثر قوة [للدعم] يتمثل في عظمة الإسلام الذي أرغم العالم الأوروبي اليوم [عام ١٩٢٢م] علىٰ احترامه». ويرىٰ أيضًا أنه قبل ذلك كان الخليفة/السلطان العثماني يمارس سلطة دينية علىٰ المسلمين الذين كانوا رعايا سياسيين له فقط، لكنه الآن يمارس تلك السلطة علىٰ جميع المسلمين في جميع أنحاء العالم. ويستشهد كوك ألب مرةً أخرىٰ بالتاريخ الإسلامي، لكن هذه المرة بفترة النبي [ﷺ] نفسه لكي يثبت أن التنظيم السياسي للأمم المجاورة كان [في هذه الفترة] مستقلًّا استقلالًا تامًّا حتىٰ عندما لبَّتْ هذه الأمم دعوتَه لاعتناق الإسلام، ويبرر مؤسسة الجهاد برفض هذه الأمم الدخول في الإسلام، فكان لا بد من دخولهم في دار الإسلام بقوة السلاح. ويتخيل أيضًا «تنظيمًا إسلاميًّا مستقلًّا» لم يكن حتىٰ ممكنًا في زمن النبي ردًّا علىٰ الرسائل التي وجَّهها إلىٰ الدول المجاورة؛ ذلك لأن الخلافة اليوم أصبحت مستقلةً للمرة الأولىٰ، إذ قامت الإجراءات التركية بفصل الخلافة عن السلطنة.

وباستعراضه لتاريخ الخلافة، يميز كوك ألب بين أربعة أنواع؛ **أولًا**: الخليفة/الحاكم، والذي ينطبق علىٰ الخلفاء الراشدين. لقد كانت مهمتهم الأساسية أن يكونوا خلفاء، لكنهم تقلدوا السلطة السياسية لأنه لم تكن هناك منظمة دولةٍ بعد. ثم نجد نوع الحكام/الخلفاء متمثلًا في الأسر الحاكمة الأموية والعباسية والعثمانية التي كانت مهمتها الرئيسة القيادةَ السياسية. وتحت حكم السلاجقة والمماليك كانت هناك «خلافة دون منظمة»؛ وبفقدانها وظيفتها السياسية، لم تستطع تأدية وظيفتها الدينية أيضًا، لأنه لم تكن هناك منظمة تضم المفتين والمجتهدين، وهم (أي الخلفاء) لم يكونوا مؤهلين لاتخاذ القرارات الدينية والتشريعية. أما النوع الرابع، فقد تم استحداثه الآن وفقط، وهو تأسيس «خلافة مستقلة ومنظمة».

يمكننا، عبر تذكر اعتبار كوك ألب لفترة السيطرة السياسية الواقعية علىٰ يد السلاجقة والمماليك ذروةَ الإسلام، اكتشاف بعض التناقض وعدم الاتساق في أفكاره. فالنوع الأخير من الخلافة لم تُتَح له فرصة الاكتمال والتَّبَلْوُر؛ لأنَّه أُلغي بعد إقامته بستة عشر شهرًا، عندما كوك ألب علىٰ قيد الحياة. فلم يعد الخليفة أو السلطان يمارس الوظائف الدينية والسياسية للدولة الإسلامية؛ بل اختفت كلا الوظيفتين معًا، ومعهم أيضًا الأمة الإسلامية التي كانت منظمة بشكل ملحوظ ومحسوسةً بها باعتبارها رابطة توحيدٍ بين جميع المسلمين توحيدًا دينيًّا رغم التنوع القومي.

يمكن دراسة تأثير هذا الحدث المذهل في الآراء التي يتبناها «الحداثيون» عن الخلافة، وخصوصًا في الرسائل الخاصة بعلي عبد الرازق ومحمد رشيد رضا. لكن قبل أن ندرس هذه الآراء، يجب أن نتناول بإيجاز أحدَ إسهامات كوك ألب الهامة في تشكل الإسلام المعاصر؛ أي آراءه فيما يتعلق بموضع الإسلام من التعليم القومي. يتضح من المناهج الدراسية أن «الإسلام يشكل أحد مُثُلنا العليا في التعليم» والذي يضم اللغة التركية والآداب، والقرآن وتاريخ الإسلام واللغات الإسلامية، واللغات الأجنبية الحديثة والرياضيات والعلوم الطبيعية. ويبيِّن هذا أن الأهداف التي نسعىٰ لتحقيقها في تعليمنا هي ثلاثة: التتريك والأسلمة والتحديث.

يستهجن كوك ألب الانهيار الحادث في التعليم الإسلامي بعد استقصاءه لتطور الأفرع الثلاثة منذ عهد التنظيمات إلىٰ وقته؛ «فقدْ فقدَ التعليم الديني حيويته». فهناك مثالان يتنافسان علىٰ السيادة: القومية التركية، والعالمية الإسلامية (الجامعة الإسلامية). وفي الحقيقة لم يقدم أيٌّ منهما تعليمًا جيدًا فضلًا عن تعليمٍ حديث، ومع ذلك يجزم كوك ألب بأنه «لا بد أن تعضد جوانب التعليم الثلاثة تلك وتكمّل بعضها بعضًا»، ويجب تعريفها بوضوح وأن يضع كلُ جانب حدودَ الآخر. «فعندما يتجاوز التعليم العلماني نطاقه المادي ويتغلغل في النطاق الروحي، فإنه يصطدم بتعليم المثل التركية والإسلامية».

يجب أن نشير إلىٰ أن العلمانية [هنا] تناظر المادية، لكنها تشكل مكونًا مشروعًا في تعليمٍ شامل موحد، كان يجب أن يكون تعليمًا قوميًّا [يسع الجميع]. فقد كانت القومية بالنسبة لكوك ألب قيمةً روحية، كما كانت القومية الثقافية - المساوية للدين- قيمة روحية أخرىٰ. لقد كان يدرك صعوبة فصل التعليم القومي عن التعليم الديني؛ إذ إن الأعراف والتقاليد الإسلامية تنتمي إلىٰ الإسلام باعتباره دينًا، وكذلك للأمم التي ساهمت فيه من العرب والفرس والأتراك. لذا يعرف الثقافة (القومية) بأنها «مجموع الأحكام القيمية التي تشكل روح شعبٍ ما»، ويعني ذلك بتعبير النظرية الاجتماعية السائدة «ببساطة غرس تلك الثقافة في عادات أفراد هذا الشعب. وندعو مجموعَ الأحكام الواقعية السائدة بين أفراد الشعب بأنه أساليبه [في العيش]. [لكن] تحت تأثير الدين . . .

«تطغىٰ تقاليد حضارةٍ عالمية علىٰ الثقافة القومية. فالحضارة هي حاصل كل الأحكام الواقعية للشعوب التي تنتمي إلىٰ نفس الأمة . . . ففي إطار جماعة حضارية، يميل التعليم إلىٰ اكتساب طابعٍ عالمي أكثر من كونه قوميًّا، ويعمل علىٰ تأصيل الحضارة العالمية بدلًا من الثقافة القومية، والشعوب الحديثة التي حصلت علىٰ استقلالها السياسي وحريتها الثقافية من جماعةٍ حضارية عالمية تبدأ في إعادة اكتشاف ثقافاتها القومية . . . وحينئذ يهيمن التعليم القومي علىٰ كل شيء».

يطبق كوك ألب هذه القاعدة العامة بعد ذلك علىٰ الأتراك الذين تبنوا الإسلام وحضارته، لكنهم أبقوا علىٰ ثقافتهم القومية جنبًا إلىٰ جنب مع الحضارة العالمية دون دمجهما معًا. ومع التنظيمات فُرِضت حضارةٌ ثانية (الحضارة الأوروبية) علىٰ الانقسام القائم بالفعل، مما أدىٰ إلىٰ اختفاء الثقافة القومية وترك الحضارتين في صراع متبادل. وازداد الأمر حدة مع صعود القومية التركية التي استلزمت دراسة موضوعية لأوجه الاتفاق والافتراق مع الحضارات المختلفة من أجل اكتشاف الثقافة القومية الحقيقية «بواسطة مناهج علم الاجتماع العلمية».

يصف يو هيد تحولات نقطة التركيز [في فكر كوك ألب] أثناء فترات حياته المختلفة؛ قبل الحرب العظمىٰ وأثنائها وبعدها. ويبيِّن يو هيد كيف أصبحت الثقافة التركية موضعَ اهتمامه وكيف حاول تكييف الإسلام -باعتباره دينًا وليس حضارة عالمية- لدمجه في القومية التركية كي يمكن الجمع [بعد ذلك] بين الإسلام والحضارة الأوروبية كما اتحد قبل ذلك مع الحضارة الشرقية.

اعتبر كوك ألب أن هذا أمر ممكن؛ لأن المجتمع الديني لم يعد هو أساس للحضارة، بل إن الحضارة الحديثة أصبحت نتاج صعود العلوم الوضعية وتطبيقها. يعني ذلك أنَّ الدين لم يعد حاسمًا كالقيم الأخرىٰ من المبادئ السياسية والثقافية، علىٰ الرغم من بقاءه عاملًا اجتماعيًا [مؤثرًا]. فقد أراد استبعاد العناصر الأجنبية (العربية والفارسية) من الإسلام مطالبًا باستخدام اللغة التركية في العبادة. لكن باستثناء الأذان للصلاة بالتركية بدلًا من العربية، لم تطبق تلك الخطة حتىٰ بعد أن اقترحتها لجنةٌ عينتها كلية اللاهوت بجامعة إسطنبول عام (١٩٢٨) باعتبارها وسيلةً مهمة لتحسين الخدمات الدينية.

[لكن] علىٰ الرغم من إقصاء الإسلام من الحياة العامة [التي أصبحت] قائمة بالأساس علىٰ نظرية الدولة العلمانية وتطبيقها، لا يزال الإسلام متجذِّرًا في عقول الناس وقلوبهم. فالدولة حذرة ومتيقظة دائمًا خشية أن يستعيد القادة الدينيون السابقون وخلفاؤهم وأئمة المساجد نفوذهم في الحياة العامة. فقد انقلب كمال أتاتورك علىٰ التعليم التقليدي القديم ولم يسمح له بمنافسة التعليم العلماني الذي سار علىٰ نهج التعليم الغربي منذ فترة كبيرة. فلا تعليمَ ديني مقبول، وكان يُسمح فقط بالتعليم الديني للأطفال ممن كان يرغب آباؤهم في ذلك شريطة أن يتم هذا التعليم في إطار التعليم القومي الشامل. وسيسترعي هذا الموضوع انتباهنا علىٰ جميع المستويات في مواضع لاحقة إلىٰ جانب التعليم القومي في الدول الإسلامية الأخرىٰ. ويكفي هنا أن نستشهد بالإعلان البرنامجي لأتاتورك والذي تبرز فيه روح ضياء كوك ألب: «لقد قررت الدولةُ أخيرًا أن تحقق -شكلًا ومضمونًا، وبشكل كامل- الحياةَ والوسائل التي تضمنها الحضارة المعاصرة لكل الأمم».

أُعلِن عن ذلك عام (١٩٢٤) بعد نزع الصفة الرسمية عن الإسلام واستبعاده من الحياة السياسية. وقد مهَّد هذا الإعلان الصريح -الذي بموجبه التزمت تركيا بصورة لا رجعة فيها بالحضارة الغربية وبتحقيق الوحدة والعظمة القومية لتكون عضوًا كاملًا في هذه الحضارة- لحياة الجمهورية نهائيًّا وعلىٰ نحو حاسم. ولم يتم تقديم أي تنازلات منذ موت أتاتورك، ولا أدىٰ بروز معارضةٍ معترفٍ بها قانونًا إلىٰ إزالة أو حتىٰ تقويض الطابع العلماني للدولة والمجتمع. فالإسلام قوي في تركيا المعاصرة، لكنه لا يمتلك تأثيرًا مباشرًا علىٰ السياسة والقانون والاقتصاد.

دستور الجمهورية التركية المعدل حديثًا ينص صراحة علىٰ طبيعة تركيا الحديثة باعتبارها دولةً قومية ديمقراطية علمانية. ومع ذلك يدرك أي زائر لتركيا أنَّ هناك تأثير مهم للإسلام علىٰ السياسة. وهنا تكمن معضلة ضخمة تتطلب حلًّا عاجلًا أو علىٰ الأقل تسوية، إلا أن ذلك غير لائح في الأفق رغم طول المدة التي كان فيها التوجه نحو الحضارة الغربية والارتباط التركي بها يسيران بكل طاقتهما. لكن تركيا -الوحيدة من بين البلاد الإسلامية التي انفصلت بصورة راديكالية ومنهجية عن الإسلام نظريًّا وتطبيقيًّا- لم تستطع حتىٰ هذه اللحظة أن تقيم توازنًا يحرر الأمة [التركية] كلها لمزاولة حياتها القومية دون عوائق من جانب هذا المثير الداخلي [الإسلام]. فالمسألة ليست فقط قديمًا في مواجهة الحديث أو ماضيًا تليدًا يسعىٰ لاستعادة نشاطه وقوته وإعادة عقارب الساعة إلىٰ الوراء، فلو لم يكن الأمر أكثر من ذلك، لنجحت الديمقراطية الشعبية الراسخة في التخلص عمليًّا مما تم إلغاؤه بالإجراءات التشريعية التي أيدتها ذراع السلطة التنفيذية القوية.

لا يزال الدين يمثل أهمية كبيرة لجزءٍ كبيرٍ من الشعب، ولا يزال في صورته التقليدية يلبي احتياجاتٍ عميقة؛ ولهذه الأسباب لا بد أن يُعطىٰ الإسلام المساحة الكافية ليتطور داخل المجتمع والدولة بطريقة لا تضر بطابعهما العلماني. وبسبب العلمنة الكاملة للتشريع، لم يعد يمكن للإسلام أن يمنح أفكاره ومفاهيمه صفةً وقوةً قانونية، ولذا ستمر طبيعته حتمًا بتغيرات جذرية حتىٰ تقترب من طابع الدين

ووضعه في الغرب. ولا شك أيضًا أن من المفارقات أنه رغم عدم وجود سلطة كهنوتية وكل ما يتعلق بها في الغرب (قبل الإصلاح لكن منذ الثورة الفرنسية خصيصًا)، وجب أن تكون هناك «نزعة مناهضة للسلطة الكهنوتية» في الدول الإسلامية المعاصرة. وهذا في حد ذاته مؤشرٌ أكيد علىٰ أن اتجاهات الجماعات المثقفة -المسؤولين عن الحكم والقانون والطبقات المهنية والصناعيين والتجار والمعلمين وخصوصًا أساتذة الجامعات- تجاه الدين قد تغيرت، فاقتربوا وتماثلوا في حالات كثيرة مع نظرائهم في الغرب.

من الممكن إدراك التأثير الغربي الحقيقي، ليس في العلوم والتكنولوجيا، لكن في هذا التوجه الجديد نحو الدين، الذي يركز في الإسلام علىٰ المبادئ وليس التطبيق الحاسم للأحكام الشرعية. ولذلك لا يتعلق أو يواجه التأكيدُ المتكرر علىٰ أن الإسلام لا يعارض التعلم والعلم، وإنما يحثُّ علىٰ طلب العلم ويثني علىٰ استخدام عقل الإنسان في خدمة الله [تعالىٰ] وعباده، معضلةَ الإيمان الحقيقية في عصرنا الحالي. وبالنظر إلىٰ النزاع الظاهر بين الدين باعتباره مجموعةً من المبادئ وباعتباره مجموعةً من القواعد الثابتة المنزّلة بالأمر والإلزام الإلهي علىٰ المؤمنين في كل العصور، سيكون واضحًا أنه إن كان الإسلام يجمع بين الجانبين -المبادئ والشريعة- فإنه لا يمكننا توقع أن يقر المسلم اللاأدري أو الملحد بالطبيعة الملزمة لشرع نزّله إلهٌ لا يؤمن هو به في حياته ولا فكره.

قد يقبل هذا المسلم به لبعض الوقت -وربما لفترة طويلة- باعتباره عرفًا يلتزم به بحكم العادة أو بحكم الإحساس بالتقارب الثقافي والروابط التاريخية. لكن في نهاية المطاف، سيحتاج الجميع -ما عدا الأقلية المفكرة- إلىٰ إرشادٍ ومرجعيةٍ مركزية أو أيًا ما نطلق عليها معيارًا باعثًا علىٰ الاستقرار يؤدي إلىٰ تماسك الجماعة والشعور بالانتماء والأمن لكل أفرادها بل ويمنحها في هذا العصر المادي المثال الذي تحيا من أجله. فبغير ذلك لا يستطيع الإنسان العيش بصورة هادفة ولا يحقق الوئام الداخلي الذي يسعىٰ إليه جاهدًا، ولا يمتلك مجموعةً من القيم التي يقرُ بها طوعًا، والتي من دونها لا يمكن توقع إسهامه باعتباره مواطنًا.

❀ ❀ ❀



الفصل الرابع
مع الخلافة وضدها

من الواضح أن الحداثة والتحديث يؤثران -في المقام الأول- علىٰ التفكير السياسي والمؤسسات السياسية والشؤون الاقتصادية وبعض القضايا الاجتماعية كوضع النساء في المجتمع المعاصر. وإن كان هذا المجتمع مسلمًا، فإن الوضع القانوني للمرأة ومشاركتها في الحياة السياسية والاقتصادية يدخل ضمن تلك القضايا المجتمعية أيضًا. وأيًا كانت الطريقة التي ننظر بها إلىٰ الإسلام، لا يستطيع أي أحد إنكار المكانة الرئيسية التي تشغلها الشريعة في بِنْيَتِه، وكذلك وضعها الإلهي في تدبير الله [تعالىٰ] للإنسان في طريقه إلىٰ الله وإلىٰ سعادته في الآخرة، بل أيضًا في الدنيا دولةً ومجتمعًا، وهو ما يتم التشديد عليه هذه الأيام.

الإسلام والحركة «الحداثية» في مصر

يراقب العالم الإسلامي بأسره باهتمام وقلق تطورات الوضع في تركيا؛ لأن ما يحدث في دولة إسلامية سيكون له حتمًا تداعيات في معظم -إنْ لم يكن كل- الدول الإسلامية الأخرىٰ. وبغض النظر عن كون ردود الأفعال علىٰ تلك حركات وأحداث جزء آخر من العالم الإسلامي إيجابيةً أو سلبية، فهي تُظْهِر اهتمامًا طبيعيًا لدىٰ المسلمين بإخوانهم المسلمين، حتىٰ وإن كان الكفاح من أجل الاستقلال القومي وإقامة الدول علىٰ رأس اهتمامهم.

ينطبق ذلك بصورة خاصة علىٰ مصر مَهْد الحركة «الحداثية» علىٰ يد **محمد عبده** وتلميذه رشيد رضا، ومسرح الكفاح الطويل لنَيل الاستقلال السياسي عن الاحتلال البريطاني والإصلاح الدستوري؛ ذلك لأن التطلعات الوطنية والقومية التي مثَّلَتْها في مصر بعض التنظيمات السياسية كحزب الوفد اقترنت بحركة الإصلاح والتجديد الديني. إذ لمّا وحّدت الرغبة في تخليص البلاد من الاحتلال البريطاني جميعَ المصريين، كان من الضروري تأجيل الخلافات المتعلقة بدور الإسلام في [حياة] أمةٍ ودولة مصرية مستقلة. [لكن] لا يعني ذلك أن الانحراف عن الأصولية الصارمة لم يُثِر عداوةً وردود فعلٍ انتقامية من قِبَل حراس التراث، وخاصةً علماء الأزهر(١). ولم يوقِف أيضًا الكفاحُ القومي الجدال بشأن الإصلاحات القانونية المتعلقة بالأحوال الشخصية ومساواة المرأة [بالرجل] والأوقاف والمحاكم الشرعية وبعض القضايا المشابهة الخاصة بالمؤسسات المسلمة. لقد كان حتميًّا أن يُقحم الدين في الصراع السياسي؛ طالما أن الإصلاحات الدستورية والقانونية ستؤثر في مبادئ الشريعة الإسلامية وجوهرها، ويتضح ذلك في دستور ١٩٢٣. إلا أن الواجبَ الوطني في السعي نحو الاستقلال والملكية الدستورية وحّدَ الجميع.

ومع ذلك، من المهم التمييز بين الوطنية والقومية؛ فالوطنية -حب الوطن- تتفق تمامًا مع الإسلام، لكن القومية لا تتوافق بسهولة مع الإسلام القروسطي التقليدي، في حين أنها تتناسب مع إسلامٍ هو تراث ثقافي وذاكرة تاريخية -يشغلان حيزًا مساويًا من الأهمية [التي يشغلها الدين التقليدي]- معلمنةٌ إلىٰ حد كبير. ففي عقول التقليديِّين -«المحافظين» و«الأصوليين» إن استخدمنا المصطلحات الغربية- وقلوبهم، يمكن للأمة -مجتمع يجمع كل المؤمنين المسلمين- باعتبارها مثالًا أن تتواجد جنبًا إلىٰ جنب مع الوطن؛ الوطن التركي أو المصري أو السوري أو العراقي. لكن **القوم** -التي تعني جماعة المواطنين الذين تجمعهم رابطةٌ قومية- يكون أعضاؤه متساوين علىٰ اختلاف دياناتهم -علىٰ

---

(١) انظر: C. C. Adams "Islam and Modernism in Egypt"، (لندن، ١٩٣٣)، وM. Colombe، "Le evolution de l Egypte"، (١٩٢٤-١٩٣٣)، (باريس، ١٩٥١) (ص/ ١٢٤، وما يليها).

الأقل علىٰ المستوىٰ النظري-، ولا يُمنح فيه الإسلامُ أيَ امتيازات أو صلاحيات حتىٰ في تلك الدول المسلمة التي يكون فيها دينَ الدولة. فمن الصعب التوفيق بين هذا التقليل من شأن الإسلام وبين العالمية والنهائية التي ترىٰ أن النبي محمدًا هو خاتم الأنبياء والمرسلين. إذ لم يعد الإسلامُ القوةَ الروحية الشاملة والعاملَ المهيمن في الدولة والمجتمع.

ويتضح بجلاء إمكانية تأثر الوطنية وتعزيزها بقوةٍ بأفكار الجامعة الإسلامية لدىٰ **جمال الدين الأفغاني**، الذي يربط وحدةَ جميع المسلمين بشرط تحقيق الاستقلال السياسي. لقد كان هذا ردة فعله علىٰ الاختراق الأوروبي للشرق. ومن المهم بالقدر نفسه أن الجامعة الإسلامية -باعتبارها اتجاهًا وليس تنظيمًا[1]- كانت الدافع لحركة محمد عبده الإصلاحية الداعية إلىٰ [العودة إلىٰ] الإسلام الأول؛ إسلام القرآن والسنة كما طبّقه السلف، في مقابل تحديات المسيحية. لكن بلا شك أدت أحداث الجمهورية التركية إلىٰ اشتباك كل من رشيد رضا وعلي عبد الرازق مع الإشكالية الأساسية التي تتعلق بماهية الإسلام وطبيعته في القرن العشرين. لكن قبل أن نتطرق إلىٰ إسهاماتهما المهمة، علينا أن نشير بإيجاز إلىٰ مفكرٍ مصري سابق [عليهما] هو رفاعة بدوي رافع الطهطاوي[2].

لقد تركت السنوات الخمسُ التي قضاها رفاعة في باريس أثرًا عميقًا في نفسه. فقد ترجم لمونتسكيو الذي راقه بشدة مدحه للوطنية، كما أثار سلفستر دوساسي في نفسه الاهتمام بمصر القديمة. دفعه هذان الاهتمامان إلىٰ تشجيع نشر الكتب التراثية العربية الرائدة، ومن بينها مؤلفات ابن خلدون. ويتوائم فكره السياسي مع النظرية الإسلامية التقليدية عن سلطة الشريعة الإسلامية التي ينبغي أن يحترمها الحاكم المطلق. وقام بتقسيم المجتمع «إلىٰ أربع فئات: الحاكم،

---

(١) انظر: C. H. Becker Islamstudien II، (لايبزج، ١٩٣٢)، (ص/ ٢٣١، وما يليها)، وR. Hartmann Islam und Nationalismus (برلين، ١٩٤٨)، (ص/ ٣١، وما يليها)، و(ص/ ٤١، وما يليها)، وكتابه Die Krisis des Islam (لايبزج، ١٩٢٨)، (ص/ ٣٠، وما يليها) فيما يتعلق بالوحدة الإسلامية والوحدة العربية.

(٢) منقول عن ألبرت حوراني Albert Hourani Arabic Thought in the Liberal Age، (١٧٩٨-١٩٣٩)، (لندن، ١٩٦٢)، (ص/ ٦٩، وما يليها).

ورجال الدين والشرع، والجنود، وأهل الإنتاج الاقتصادي»[١]. (وبالمصادفة نجد الفئات الأربعة نفسها عند الدواني)[٢]. ويظهر تأثير التنوير الفرنسي علىٰ رأي الطهطاوي في أن مبادئ الشريعة الإسلامية لا تختلف كثيرًا عن القانون الطبيعي الذي يشكل أساس أوروبا الحديثة. ويبدو أن أفكار أفلاطون بالنسبة للدواني ومونتسكيو وروسو هي نفسها بالنسبة للطهطاوي. وقد مكَّنته مساواته هذه [بين الشريعة والقانون الطبيعي] من إجازة اللجوء إلىٰ المدونات القانونية الحديثة من أجل تأويلٍ يعمل علىٰ تحديث الشريعة الإسلامية لمواجهة مقتضيات العصر. ووفقًا لألبرت حوراني، قد جعل هذا المصري -الطهطاوي- من التعليم مفتاحَ **حب الوطن** الذي يحمل نفس أهمية **العصبية** لدىٰ ابن خلدون. وقد كان هناك [أيضًا] تطور مثير في توسعة الطهطاوي لدائرة العناصر المهمة التي تساهم في بناء الدولة والمجتمع، [عندما أضاف] الأطباء والمهندسين وبقية المشتغلين بالعلم الحديث إلىٰ جانب العلماء [الشرعيين] الذين يشغلون المرتبة الثانية بعد الحاكم. والوطن هو مصر المسلمة.

تأييد رشيد رضا للخلافة

مات الطهطاوي عام (١٨٧٣)، أي بعد عام من التقاء محمد عبده بالأفغاني، والذي سيؤدي إلىٰ نتائج حاسمة بعد ذلك. وفي عام (١٩٢٣) نشر رشيد رضا رسالته المنهاجية (الخلافة أو الإمامة العظمىٰ)[٣]، والتي ظهرت أولًا

(١) المرجع السابق نفسه، (ص/ ٧٥).

(٢) انظر: «الفكر السياسي الإسلامي في العصور الوسطىٰ»، (ص/ ٢١٧، والتي تليها).

(٣) ترجمها إلىٰ اللغة الفرنسية هنري لا أوست وأضاف إليها مقدمة وتعليقات تحت عنوان Le Califat dans doctrine de Rashid Rida (بيروت، ١٩٣٨)، يشير الرقم الأول في الاقتباسات التالية إلىٰ النص العربي والرقم الثاني يشير إلىٰ الترجمة الفرنسية. وللمزيد من المعرفة انظر كتاب Some Reflections on the Separation of Religion and Politics in Modern Islam في الدراسات الإسلامية (كراتشي، المجلد الثالث، هامش ٣، سبتمبر ١٩٦٤)، وهذا الكتاب يتناول بصفة رئيسة رشيد رضا، وعلي عبد الرازق، ومحمد الغزالي.

في دوريته **المنار** التي خلفت **العروة الوثقىٰ** التي كانت جهدًا مشتركًا بين الأفغاني ومحمد عبده، لكنها (أي المنار) كانت اللسان الناطق باسم محمد عبده فقط وليس الأفغاني الذي كان أكثر راديكاليةً ويفضّل العمل السياسي. لكن لكونه كاتبًا ومعلّمًا مفعمًا بالحمية الدينية والحماسة الوطنية، عمِل محمد عبده علىٰ الإصلاح والتجديد.

ينبغي استخدام مصطلح «الإصلاح» بحذر كمصطلح «الحداثة»؛ ذلك لأنه لا محمد عبده ولا رشيد رضا ولا أي من خلفائهم في مصر أو شمال أفريقيا أو الهند وباكستان مسّ البنية الأساسية والمضمون الرئيسي لأحكام الشريعة، وظلوا ملتزمين بالجانب الوعظي في الإسلام والتقيد التقليدي به. وكان هدفهم التنقيح وليس التخفيف أو الإصلاحات واسعة النطاق، وبشجبهم التقليد وحثهم علىٰ الاجتهاد حاولوا إحياء مبادئ التقوىٰ الإسلامية الأساسية والإخلاص والأخلاق الاجتماعية. لقد كانوا علىٰ قناعة بأن الإسلام دين كامل ويناظر تمامًا الإنجازات المبهرة للغرب الذي ربطاه ليس فقط بالمسيحية -العدو التقليدي للإسلام والمصمم كما جزموا علىٰ اقتلاع الإسلام من جذوره- بل أيضًا بالمادية وكل أشكال الاضطهاد والظلم والإذلال التي تصاحب الإمبريالية والكولونيالية. وبسبب هذه الكولونيالية، امتزج حبهم وافتخارهم بإسلام السلف الأول -الذي عملوا بتفانٍ من أجل استعادته- بحب الحرية والوطن حبًّا قويًّا خالصًا. وتمسكوا بالمفهوم التقليدي للأمة وآمنوا بأن الشريعة وحدها هي الرابطة التي توحّد جميع المسلمين، وخاصةً في مواجهة النزعة القومية الصاعدة التي تشدد علىٰ الهوية القومية بدلًا من الهوية الدينية.

تسمح لنا رسالة رشيد رضا المذكورة آنفًا بالتعرف إلىٰ أفكار الحركة «الحداثية» فيما يخص مستقبل الإسلام باعتباره وحدة دينية وسياسية وباعتباره عقيدة وشريعة للدولة والمجتمع[1]. إذ تمثل رسالة رشيد رضا التشكل التقليدي لماهية الدولة الإسلامية وما يجب أن تكون عليه في القرن العشرين وما بعده.

---

(١) انظر: C.C. Adams، مرجع سبق ذكره، (ص/٤٥، وما يليها)، و(ص/١٠٩، ١٣٠، والتي تليها)، و(ص/١٧٥ و١٩٠ وما يليها).

ولم تفقد تلك الرسالة شيئًا من راهنيتها وإن كانت مثالية ورومانسية، إذ لم يتجاوز أيُ مدافع معاصر عن دولة الشريعة الإسلامية ما قدّمه رشيد رضا، بغض النظر عن بعض التفاصيل الدقيقة والتشديدات المختلفة إلىٰ حد ما، هنا أو هناك. لا يعد ذلك غريبًا؛ لأن رشيد رضا مناصرٌ قوي ومتحمس لنظرية الخلافة التقليدية، ويؤمن بقوة بضرورة إعادة تأسيس الخلافة لصالح الإسلام وأمة المسلمين؛ **أهل السنة والجماعة** الذين تحكمهم السياسة الشرعية كما وضحها وبيّنها أعظم قدواته: ابن تيمية وتلميذه ابن القيم[1].

لم تكن رسالة رشيد رضا عن الدولة الإسلامية مجرد عمل أكاديمي موجهٍ للعلماء، بل كُتبت بمعارف تقليدية للغاية لتكون صرخة نداء للعمل، كما أنها تعبر عن آراء كاتبٍ يُعتبر مؤسس حركةٍ وزعيمها. ففي الوقت نفسه، تعد **السلفية** حزبًا سياسيًّا تمثل [هذه] الرسالة برنامجه، وتعمل مجلة المنار علىٰ الترويج لأهدافه. فمجلة المنار لا تحتوي فقط علىٰ تفسير محمد عبده للقرآن (الذي واصله وأتمه رشيد رضا)[2]؛ بل تتضمن أيضًا أجزاء عديدة من الرسالة التي نتحدث عنها، ومقالات عن موضوعات أخرىٰ كثيرة متعلقة بالإسلام وعملية الإحياء المنشودة. وكذلك نشرت المجلة ذاتها تقاريرَ قيّمة عن الشؤون العالمية ذات الصلة بالإسلام والمسلمين كالثورة الكَمَالِيَّة في تركيا، وردود فعل المسلمين الهنود في حركة الخلافة [في الهند]، والانتقادات الحادة التي وُجِّهَتْ إلىٰ اللورد كرومر وتعقيبات علىٰ كتابه عن مصر الحديثة، والعلاقات بين الشرق والغرب بوجه عام.

لقد كان الغرض الأسمىٰ لرشيد رضا دائمًا هو الدفاع المستميت عن الإسلام ضد المسيحية وأوروبا، والدفاع عن المسلمين ضد النزعة التوسعية الأوروبية، وضد الانحلال الأخلاقي والمادية. وقد يبدو الجزء الأكبر من هذا الدفاع متهورًا أو ساذجًا، لكن لا يمكننا الشك في اقتناعه الخالص [به] ولا في تأثيره علىٰ أهل بلده وكذلك المسلمين خارج مصر ممن كانوا يقرؤون مجلة

---

(١) انظر: «الفكر السياسي الإسلامي في العصور الوسطىٰ»، (ص/ ٥١، وما يليها)، من أجل الاطلاع علىٰ الأفكار السياسية لابن تيمية.

(٢) انظر الترجمة الفرنسية لفرانز جومير: Fr Jomier Le commentaire coranique du Manar (باريس، ١٩٥٤).

المنار. وكان لدىٰ رشيد رضا مجموعة من المساهمين الوطنيين ممن تلقوا تعليمًا تقليديًّا كي يدعموا حركته ويروِّجوا لأفكارها ويؤيدوا أهدافها. وعلىٰ الرغم من عدم وجود مَنْ يفكر اليوم بجدية في إعادة تأسيس الخلافة، إلا أن مطالبته بذلك لم توهن من رسالته الأساسية التي لا تزال نفس رسالة المؤيدين المعاصرين للدولة الإسلامية؛ أن حكم الشريعة يتناغم مع احتياجاتنا. لكن يُستخدم لفظ «يتناغم» هنا برويَّة؛ لأنه لا توجد نية حقيقية للتكيف مع العالم الحديث، وخصوصًا في بعض القضايا كالربا (الفوائد؟) أو ميراث الأرملة والنساء أو تخفيف بعض الحدود. تكمن الصعوبة في أننا نطلب ذلك من أناس يؤمنون إيمانًا جازمًا بإلهية مصدر الشريعة وبكمالها وملاءمتها لكل زمان ومكان، ولكل الظروف. وكذلك لا تأخذ هذه المطالبة في اعتبارها المساحةَ المحدودة التي يمكن ممارسة الاجتهاد فيها. وربما يختلف الأمر إن اقتصرت الشريعة علىٰ القرآن والسنة كما قال سعيد رمضان مثلًا[1]، أو إن حدث افتراق جذري عن المدونات الراسخة في تفسير القرآن، أو إن كان النص القرآني مقصورًا علىٰ بعض الفقرات القليلة كما يقول محمد أسد[2]. لكن مسألة مولانا أبي الأعلىٰ المودودي[3] تختلف إلىٰ حد ما، إذ يؤيد -بشكل صريح ومباشر في وجه «العالم الحديث»- الاجتهاد ويشدد علىٰ جواز التشريع البشري في المجالات التي لم يتطرق إليها القرآن والسنة. لكن بخلاف رشيد رضا، يبدو المودودي مترددًا في اللجوء إلىٰ إصلاحات جذرية للتوفيق بين الشريعة الإسلامية -ومن ثم الإسلام- والأفكار المعاصرة عن قضايا كالمساواة القانونية والاجتماعية للمرأة ومساهمتها الكاملة في الحياة السياسية والاقتصادية[4]. وكذلك يجب أن نضيف إلىٰ الأدبيات الشاملة الخاصة بتلك المسألة مناظرات ومناقشات واسعة النطاق وفعالة للمسلمين الصادقين الذين يسعون إلىٰ الإبقاء علىٰ الإسلام المعياري والعملي، ويرغبون في الوقت نفسه أن يكونوا شركاء في شؤون العالم المعاصر.

---

(١) انظر كتابه: Islamic Law, its Scope and Equity (لندن، جنيفا، ١٩٦١)، (ص/ ٣١، وما يليها).

(٢) كتابه: the Principles of State and Government in Islam، (بيركلي ولوس أنجلوس، ١٩٦١).

(٣) انظر كتابه: Islamic Government and Constitution (لاهور، ١٩٦٠)، وبعض مؤلفاته المتعددة. (انظر: ثبت المراجع المختارة).

(٤) سيتم تناول المؤلفين باستفاضة، انظر أدناه، (ص/ ١٢٥-١٣٦، ١٣٧-١٥٣).

تَتَطابَق تقليدية رشيد رضا مع عروبته؛ لأن الحجاز كان «المهد الجغرافي للإسلام»، واللغة العربية هي لغة القرآن والسنة النبوية. ولذلك أبقىٰ علىٰ شرط قرشية الخليفة طبقًا للنظرية التقليدية للخلافة. أو بمعنىٰ آخر، لقد احتفظ بهذا الشرط لأجل خليفة المستقبل المثالي رأس الإمامة العظمىٰ، لكن في الوقت الراهن وحتىٰ يتهيأ الجو لحكومة خلافة تقليدية، يقنع رشيد رضا نفسه بما يسميه إمامة الضرورة[1]. وكانت نيته تمهيد الطريق لإقامة خلافة حقيقية عبر تدريب العلماء اللازمين لتطبيق الشريعة في كلية خاصة. وأطلق عليهم المصطلح التقليدي **أهل الحل والعقد،** وطالب بأن يكونوا مجتهدين ولديهم القدرة علىٰ تأويل الشريعة وتطبيقها بروح الإسلام النقي الأول ووفقًا لمقتضيات العصر.

وقد صرَّح أن حزبه الإصلاحي المعتدل يتعين عليه تقديم هذا النوع من التعليم، وكان علىٰ قناعة بأن هذا التعليم وحده كان مستقلًّا وحازمًا بما يكفي لفهم أهمية الشريعة وطبيعته ووظيفته، وروح الحضارة الحديثة في نفس الوقت. وسيمكّن ذلك العلماءَ من إنهاء الانقسامات والخلافات في المجتمع الإسلامي فيما بين الأتراك والعرب وفيما بين العرب أنفسهم، واستعادة الإمامة. فدعا المسلمين الهنود إلىٰ تقديم الدعم المعنوي والمالي لاستعادة الإسلام الأول، كما حثَّ الأتراك علىٰ إعادة تأسيس الخلافة الشرعية بخليفة حقيقي علىٰ رأسها، في تركيا أو في الموصل كي يحقق الوحدة بين العرب والأتراك والأكراد.

لقد ساهم تفرقُ المسلمين وتشرذمهم في تفكك الإمبراطورية العثمانية، وأدىٰ تصارع المسلمين مع بعضهم بعضًا إلىٰ استيلاء القوىٰ الأجنبية علىٰ الأراضي العربية. لكن لا يمثل ذلك السبب الوحيد في ضعف الإسلام وخلافته في رأي رشيد رضا. إذ يمثل في رأيه انعدامُ استقلال العلماء ممن يمكن شراؤهم، فيصبحون فريسة سهلةً للقوىٰ الأخرىٰ سواء أكانت إسلامية أم أجنبية، خطورةً مساوية إن لم تكن أكبر. والمجتمع مليء بأناس غُرِّبوا عن الإسلام لأنهم يظنونه أدنىٰ درجةً من الحضارة الغربية؛ وينسون بسبب تقليدهم الأعمىٰ للغرب أنَّ ما يرونه جيدًا في الحكومات الأوروبية موجودٌ بأكمل صوره وأنقاها في الإسلام الصحيح. ويشير بشكل خاص إلىٰ مؤسسة الشورىٰ وأهل الحل والعقد.

---

(١) انظر مرجع سبق ذكره، (ص/٧٨/ ١٣٢).

وبالنسبة لرشيد رضا، يتطابق التغريب وأوروبا مع فرنسا والفرنسيين؛ ولذلك يُسمِي المتغربين بـ (المُتفَرْنِجَة)، ويطلق علىٰ ما يفعلونه ويعتقدونه (تَفَرْنُج). فهؤلاء يحاولون «طمس المتبقي من آثار شريعة المسلمين» عبر إدخال القانون الفرنسي إلىٰ التشريع المصري، وهو الإجراء الذي أدانه بعد ذلك بعشر سنوات الشيخ عباس الجمال الذي لام علماء الأزهر علىٰ عدم معارضة الخديوي إسماعيل عندما طبق «علىٰ المسلمين والمصريين القانون الفرنسي الذي لم يلبِّ متطلباتهم في الحفاظ علىٰ الأخلاق الدينية ولم يحترم أعرافهم الحميدة ولم يقدّر عاداتهم النبيلة»[1]. [ومن جانبه] يلوم رشيد رضا التعليم الأوروبي علىٰ الرأي القائل بأن الدين لا يناسب الحضارة ولا العلم ولا السياسة الحديثة، ويتهم غالبية المتغرِّبين بالرغبة في تأسيس دولة علمانية والقضاء علىٰ الخلافة وإضعاف الدين في الأمة[2]، ويوجه [نقده] هذا في المقام الأول إلىٰ الأتراك الذين يحاولون استبدال التضامن الإسلامي بالوعي العرقي القومي.

وفي رأيه، استُبدل بالجهاد لإعلاء كلمة الله وبطاعة الخليفة/السلطان حبُّ الوطنِ التركي والفخر بأمجاد الأتراك. ولا فائدةَ ترجىٰ من أولئك الذين نبذوا الإسلام باعتباره «مبدأً روحيًّا ومثالًا اجتماعيًّا وسياسيًّا»[3]، ولا كذلك من العلماء المحافظين لأنهم مقلدون خانعون للمذاهب الفقهية الأربعة. ولذلك يسير رشيد رضا وحزبه الإصلاحي المعتدل علىٰ نهج بعض المسلمين كالأفغاني ومحمد عبده والمسلم الهندي أبي الكلام أزاد، والقومي المصري وزعيم حزب الوفد زغلول باشا.

«استعيدوا مؤسسة الشورىٰ مرةً أخرىٰ وأحيلوا شؤونكم إلىٰ علماء الشريعة، حينئذ سيرتفع شأن الإسلام مرة أخرىٰ ويعود إلىٰ مجده الأول»، هكذا طلب رشيد رضا. ومن الجدير بالذكر أن نرىٰ رشيد رضا ينتقد الأتراك علىٰ خذلانهم للدين في فقرة -عندما أبعدوا الإسلام عن الحياة الاجتماعية، وقصروه علىٰ

---

(١) انظر: «La mission de l' Azhar au XX' siele» مارسي كولومب، مرجع سبق ذكره، (ص/ ١٣٠).

(٢) انظر: مرجع سبق ذكره، (ص/ ٦٢، والتي تليها، و١٠٥، والتي تليها).

(٣) المرجع السابق نفسه، (ص/ ٧٧/ ١٢٩، ١٣٧، وما يليها)، و(ص/ ٢٣١، وما يليها).

ضمير الفرد- بينما يمدحهم في مواضع أخرىٰ علىٰ تحقيقهم الحرية عبر شجاعتهم في الحرب. وقد اعتبر رشيد رضا الحرية شرطًا جوهريًّا سابقًا لتحقيق إصلاح الإسلام المنشود عبر تطبيق ما سمّاه «الاجتهاد المطلق». فلا شيء أقل من ذلك سينقذ الإسلام ويعيده إلىٰ نقائه الأول.

ويذهب رشيد رضا إلىٰ أبعد من ذلك بتسويته نواب المجلس الوطني الكبير بأنقرة بالعلماء باعتبارهم أهل الحل والعقد[1]. لكن كان يجب أن يدرك أن هذا المجلس جمع بين السلطتين التنفيذية والتشريعية، ولم يكن من بين أعضائه الكثير من علماء الفقه والشريعة. وكذلك لا يمكن التوفيق بين تصريحاته الناقدة لكمال أتاتورك وتقييمه الإيجابي للبرلمان التركي. إذ يعيب علىٰ كمال سعيه لاتخاذ قرارات بشأن حق النساء في القيام بأعمال الرجال علىٰ الرغم من أنه لم يكن عالمًا بالشريعة لا علىٰ المستوىٰ النظري ولا التطبيقي، وإنما كان يعتمد علىٰ رأيه الشخصي فحسب. وإنما أقنعت بطولته العسكرية وسلطته السياسية الجماهير باتباعه، والتزم العلماء الصمت، وتجاهَلَت الحكومة التركية السبيل الوحيد للوصول إلىٰ الوسط بين المحافظة والتجديد الجريء بواسطة الاجتهاد[2].

فإذا كان الاجتهاد يعني أن أي إنسان يستطيع عبر تأويل جديد لمصدري الشريعة الأساسيين -القرآن والسنة- الوصول إلىٰ قوانين جديدة تُبْقي علىٰ حالة التوازن هذه التي يسميها ابن تيمية الوَسَط، إذن قد تنشأ تسوية نافعة بين القديم والجديد، حتىٰ الجديد بالكلية. وإن تم الالتزام بهذا النهج، فإننا سنظل داخل حدود الشريعة. ففي سنوات تشكل الفقه الإسلامي، أنقذت تلك المرونة السلطةَ وأبقتها في أيدي العلماء ممن كانوا علماءَ بالتأويل وعلىٰ دراية بالمتطلبات الاجتماعية والاقتصادية لأجيالهم. لكن هل من الممكن تجاهل المدونة الفقهية كلها، واستجلاب عقلٍ جديد لا تعوقه معارف أجيال من مجتهدي المذاهب الأربعة كي يمكنه التأثير في موقفٍ جديد لم تحكم فيه رسالة القرآن الإلهية ولا سيرة النبي الشارحة؟ فمنذ القرن الثامن عشر فصاعدًا، ارتفعت الأصوات

(١) المرجع السابق نفسه، (ص/٨٣، ١٣٨، والتي تليها).

(٢) المرجع السابق نفسه، (ص/٣٢، ٥٥).

المنادية بالممارسة الكاملة للاجتهاد، حتىٰ أصبحت تشبه الهتاف في عصرنا الحالي. وباستثناء حكم محمد عبده في الربا، لا تبدو الفتاوىٰ التي نُشرَت في مجلة المنار مرتبطةً بالاحتياجات الاجتماعية والاقتصادية المعاصرة. لكن لا شيء جديد في ذلك. فلا شك أن إجازة الموسيقىٰ والتمثيل الرمزي في الفنون في ظروف معينة يعتبر إصلاحًا إلىٰ حدٍّ ما، ويجب أن يعد تنازلًا لصالح روح العصر، إذ يرمز إلىٰ تقدم واضح. ومع ذلك، من المنطقي أن نسأل عن مدىٰ ثبات هذه الإصلاحات، ذلك لأنها لا تتطرق إلىٰ أيٍّ من الجوانب الحيوية في الدولة والمجتمع الحديثين، كوضع المرأة. فبالنسبة لهذه المسألة التي تمثل أهمية كبيرة للاقتصاد والمصلحة السياسية في المجتمعات الأقل تطوُّرًا، لا يزال رشيد رضا وكل من يدور في فلكه غير مستعدين لمنح المرأة مساواةً كاملة. ولا يتفق ذلك مع زعمه بأن الإسلام يمنح سلطة التشريع [للبشر] في المسائل الإدارية والسياسية والعسكرية والمالية، أي في كل شيء خارج نطاق العبادات والعقائد بأوسع معنًىٰ للكلمة. فتُسْنَدُ سلطة التشريع هذه إلىٰ المجتمع، وتجب ممارستها عبر آلية الشورىٰ مع كل من يمتلك البصيرة والمعرفة اللازمة، أو من يطلق عليهم أهل الحل والعقد[1]. يطلق علىٰ اتفاقهم الكامل -باعتبارهم ممثلي المجتمع الذي تكمن فيه السلطة الحقيقية، بشرط أن يكونوا كلهم من المجتهدين- الإجماع، وهو المبدأ أو المصدر الثالث للشريعة. وفي حقيقة الأمر، تشكل هذه الشريعة حجر الأساس في فكر رشيد رضا؛ لأنه ينطلق من تميزها (بسبب ربانية مصدرها)، ويقتنع بأنها «أغنىٰ الشرائع وأكملها». ولذا يعتبرها شاملة لكل شيء (مما يتناقض بوضوح مع رأيه بأن التشريع جائز في كل الأمور التي لا تتعلق بالعقيدة والعبادة). وعبر التشديد علىٰ الطبيعة الدينية للمبادئ والفضائل الاجتماعية، يقيد بشدة مجال التشريع الحر. وقد يفسر ذلك موقفه من مساواة المرأة في الدول والمجتمعات المسلمة؛ لأنه يرىٰ أن «الوضع القانوني للمرأة في الإسلام هو الأرقىٰ والأكثر عدلًا والأمثل»[2]، ويؤكد علىٰ المساواة بين الجنسين في الإسلام.

---

(١) المرجع السابق نفسه، (ص/٩٣، ١٥٦).

(٢) المرجع السابق نفسه، (ص/٨٤، والتي تليها، ١٤٢، والتي تليها).

لكنه يشير إلىٰ آيتين في القرآن تدعمان زعمه إلىٰ حدٍّ كبير، فالآية الثامنة والعشرون بعد المائتين من سورة البقرة تساوي حقوق النساء بحقوق الرجال لكن ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾. ودائمًا ما فُسِّر هذا بأن الرجل أفضل من المرأة، وبهذا المعنىٰ يفسرها التقليديون حتىٰ اليوم. وتقول الآية الرابعة والثلاثون من سورة النساء ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ﴾[1]. يفسر رشيد رضا أفضلية الرجال علىٰ النساء كما تضمنت هذه الآية بالصفات الخاصة التي وهبها الله للرجال وبالمسؤوليات المالية الملقاة علىٰ عاتقهم. وهو علىٰ قناعة بأن النساء لن ترغب أو تضطر إلىٰ السعي وراء العيش إن أخذ الرجال واجباتهم التي فرضها القرآن عليهم علىٰ محمل الجد. ويشدد علىٰ أن النساء يمكنهم تلبية متطلباتهم كاللباس والحلي وأدوات الزينة من نفقات البيت، ويضيف: «وإذا كان ثمة غبن، فهو للزوج»[2].

ونظرًا لترسخ هذه المعاني التي تحتملها الآيتان في الإسلام التقليدي الذي نشأ وتشكل في مجتمع قروسطي، لا يمكن لرشيد رضا أن ينكرها. وقد يبتسم الرجال والنساء المحدثين المتحررين من قناعته الساذجة بأن مصير المرأة لن يكون أسعد في أي مكانٍ من سعادتها إن طُبِّق الإسلام بشكل ملائم. أوَلَيسَ المجال الطبيعي للمرأة هو البيت باعتبارها زوجةً وأمًّا؟ هذا هو رأيه المعتبر الذي يتبناه أيضًا معظم الزعماء الدينيين المحافظين حتىٰ يومنا هذا.

ونحن -الغربيون- غالبًا ما نغفل عن أن معاييرنا وعاداتنا لا يقبلها من هم خارج الحضارة الأوروبية أو حتىٰ يفهمونها، علىٰ الرغم من أنها تناسبنا تمامًا، فهي عادةً ما تعارض المعايير والأعراف السائدة في المجتمعات الأخرىٰ. كما لا يجب أن ننسىٰ أننا «المستنيرون المتحضرون» قد احتجنا إلىٰ حركة تطالب بحق المرأة في الاقتراع ومعركة اجتماعية وقانونية طويلة الأجل قبل قبول تحرير المرأة. بل حتىٰ في الوقت الحالي، لا يمكن لأحد أن يقول إنَّ تحرير المرأة

---

(١) الآيات منقولة من ترجمة آرثر جون أربري A. J. Arberry لمعاني القرآن الكريم (لندن، ١٩٥٥) المجلد الأول، (ص/ ٦٠، ١٠٥).

(٢) مرجع سبق ذكره، (ص/ ٩٩، ١٦٧، والتي تليها).

ومساواتها قد تحقق عمليًا بشكل كامل، كما يتضح من اختلاف الرواتب في الوظيفة نفسها [بين الرجال والنساء]، وغير ذلك من الحقائق. ألا نتحدث نحن [الآن] عن الفروق الفسيولوجية [بين الجنسين] تبريرًا لتأويلاتٍ مختلفة كي نتجنب فقط كلمة «**التمييز**» الكريهة؟

ومع ذلك، لا يصل كل ما قلناه إلىٰ أصل المشكلة. فمن الطبيعي أنه يجب أن يكون هناك معيار واضح وحاسم يتم من خلاله تنظيم الدولة والمجتمع وتوجيههما. وتضع هذا المعيارَ -كما يرىٰ الحداثيون والتقليديون الأصوليون- التعاليمُ القرآنية التي تنزّل بها جبريل [ﷺ] علىٰ محمد [ﷺ] من عند الله [ﷻ]، وكذلك تعاليمُ السنة والسيرة النبوية كما نجدها في الأحاديث الصحيحة. قد ينكر يهودي الآن أنَّ التوراة -التي وصلتنا اليوم عبر تراث طويل الأمد- هي كلام الله المحفوظ، ولكن لأنه مؤمن سيظل معترفًا بكونها وحيًا إلهيًا حتىٰ وإن تمَّ تنقيحها عبر عقلٍ بشري مُلهَم لكنه ليس معصومًا. وسيتبنىٰ المسيحي التوجه نفسه مع الإنجيل. وباستثناء الأصوليين منهم، يطبق اليهود والمسيحيون النقد الأدبي والتاريخي علىٰ نصوصهم المقدسة. لكن نادرًا ما فعل مسلمٌ ذلك إن لم يكن أبدًا، إذ يتخذ علىٰ الأكثر توجهًا نقديًا تجاه السنة وبالتالي يتجاوز النقد التقليدي المنحصر في «سلسلة الإسناد»، أي الطريق المتصل الذي ينتهي إلىٰ النبي أو أحد صحابته الموثوقين لدىٰ كل التقليديين. لكن الباحث الحديث يطبّق النقدَ علىٰ المتن أيضًا، ولا يقبل إلا ما يتفق مع القرآن وما نعرفه من التيارات الفكرية والظروف الاجتماعية والاقتصادية لفترة تشكل الإسلام. ولا يُطلق لفظ السنة إلا علىٰ ما يتجاوز هذا الاختبار، وبذلك يصبح حجةً مرجعيةً لتشريع جديد، وهو علىٰ سبيل المثال رأي غلام برويز في باكستان.

لا يوجد ظاهريًا ما يمنع إعادة تأويل الآيات السابقة حول النساء للتوفيق بين معاني والتوجهات المعاصرة تجاه المرأة والآراء المتعلقة بوضعها في الحياة العامة للدولة الحديثة. وقد تنشأ إعادة التأويل هذه عن التطبيق الفعال للاجتهاد. فهذه هي الوسيلة الأساسية لدىٰ رشيد رضا لإحياء الإسلام وإعادة تأسيس حكومة إسلامية في شكل الخلافة التي تمتلك سلطة تطبيق الشريعة، وهو ما لا يمل من تكرار المطالبة به.

وستتولىٰ الكلية التي أراد إنشاءها مهمةَ تدريس المناهج المناسبة وتوفير الأدوات اللازمة لتدريب أهل الحل والعقد المستقبليِّين ممن يجب أن يكونوا من المجتهدين. تشمل هذه الأدوات معرفةً واسعة باللغة العربية، وعلوم المسلمين التقليدية الأخرىٰ كالتفسير وعلم الكلام والتصوف. إلىٰ جانب علوم المسلمين هذه، يتعين علىٰ الدارسين -ممن سيُنتَخبُ من بينهم الخليفة المستقبلي من قِبَل هيئةٍ انتخابية تتشكل من الأمة الإسلامية بكليتها- دراسةُ القانون الدولي وتاريخ الأمم وعلم البدع والهرطقات وعلم الاجتماع ونظم المؤسسات الدينية كالبابوية والبطريركية[١].

يؤمن رشيد رضا بأنَّ الاجتهاد وحده يمكنه سد الفجوة بين الشريعة التي تعكس مبادئ القرآن الأخلاقية العليا وبين متطلبات العصر التي تشمل -من وجهة نظره- المعارف والتطبيقات العلمية والتقنية[٢]. وانطلق من تاريخ المسلمين وخصوصًا فترة الخلافة الأموية والعباسية لإثبات أن الإخفاقات والنكبات ترجع إلىٰ عدم تطبيق الحكومات للشريعة بناءً علىٰ مشورة العلماء الأحرار في إصدار الفتاوىٰ والأحكام عبر تطبيق مبدأ الاجتهاد علىٰ نهج السلف. وقد بنىٰ نهجه في إصدار الفتاوىٰ علىٰ تعاليم هؤلاء السلف، ومن ثَمَّ سُميت الحركة الحداثية بـ **«السلفية»**.

لقد زعم رشيد رضا أن الإسلام لم يكن ليسقط أبدًا إن كان المسلمون قد التزموا بدينهم وفقًا للشريعة، ولظلوا في مقدمة الحضارة، وما كان لأحدٍ أن يسبقهم حتىٰ اليوم إن ظلوا أوفياء للإسلام. والنهضة القائمة ليست أصيلة؛ لأنها علمانية وقومية ولا تنبع من روح الإسلام النقي. وما كان للأوربة ولا البدع ولا الإلحاد ولا الارتداد إلىٰ البدوية أن يحدث لو طبق الاجتهاد بدلًا من سياسة القوة ومحاكاة أوروبا[٣]. وهذا ما أخطأ فيه الأتراك الشباب؛ حينما افترضوا أن الإسلام (أو الدين بحسب تعبيره) لا يتوافق مع التقدم والحضارة الحديثة. ولقد

---

(١) المرجع السابق نفسه، (ص/ ٧٨، والتي تليها، ص/ ١٣٢، والتي تليها).

(٢) المرجع السابق نفسه، (ص/ ٨٥، ١٤٦).

(٣) المرجع السابق نفسه، (ص/ ٨١، ١٣٧).

ذكرنا آنفًا موقفه المتناقض حيال الثورة الكمالية، وسنكمل هذا بمزيد من التفاصيل لنوضح حكمه علىٰ الإجراءات التركية، آخذين في الاعتبار أنه قد كتب رسالته هذه قبل إلغاء الخلافة الروحية التي تأسست حديثًا.

لم يمنع رشيد رضا عدمُ حماسه للعرب والأتراك العاجزين عن تحقيق حلمه باستعادة خلافةٍ مركزية ذات قوةٍ وسلطة من وضع آماله علىٰ الأتراك الأحرار؛ إذ رأىٰ أن بإمكانهم التغلب علىٰ العقبتين الرئيسيتَيْن في طريق استعادة الإمامة العظمىٰ؛ الأوربة والتشرذم. ذلك لأن الأتراك في موقف وسط بين جمود بالتقاليد وروح العرب وشبه الجزيرة ضيقة الأفق، فهم يرون أن الدين وإن كان عقبة في تطوير العلوم والفنون إلا أنه لا يمكن الاستغناء عنه من أجل حضارة الأمة ورفاهيتها، ويشيرون إلىٰ «جنون» التغريب الذي يراد من خلاله تجريد المجتمع من جميع المؤسسات التي يدين بها للدين والتاريخ والتي تشكل أصالته. لكنه (أي رشيد رضا) يصر علىٰ أن الحضارة الإسلامية -كحكم الخلافة- تجد نفسها في «طريق متوسطًا» أي وسطًا بين روح الجمود المحافظ ومادية الحضارة الغربية.

> «... ونظرًا لأنَّ هذه الحضارة [حضارة الإفرنج] عرضةٌ للزوال ... فإن الصفات الأسمىٰ للقيادة (الحسم، والتماسك، والشجاعة، والجرأة) التي أظهرتها الحكومة التركية الجديدة تعتبر هي الطريق المضمون إلىٰ النجاح إذا كانت ترغب في النهوض بإصلاحٍ إسلامي. فهي الدولة الإسلامية التي برعت في فنون الحرب الحديثة؛ فتزداد قوةً علىٰ حفظ حكومتها وبلادها، وتكون قدوةً لجيرانها وأستاذًا لهم»[١].

لقد دفعه حماسه للنجاحات السياسية والعسكرية التي حققها الأتراك إلىٰ التفكير المتمني، ذلك لأنه لم يكن هناك شيء أبعد عن عقول لجنة الاتحاد والترقي من الترويج لطموحات الجامعة الإسلامية. لكن ما جذبه هو حرية الأتراك مقارنة بخنوع مسلمي مصر والهند؛ وذلك لأنه كان علىٰ قناعة بأن الأحرار فقط هم من يستطيعون إعادة الخلافة لتكون نقطة تجمع للأمة وكضامن لشريعة إسلام قد تجدد.

---

(١) المرجع السابق نفسه، (ص/٧٦، ١٢٨، والتي تليها).

وقد يكون هذا هو السبب وراء ثقته في قدرة الأتراك علىٰ التغلب علىٰ الأوربة والفرقة، رغم انتقاده إياهم علىٰ التغريب وعدائهم للدين. لكن لا زال غامضًا كيف أمكنه الجمع بين هذا الحكم الإيجابي في مجمله مع «عروبته» وقناعته بأن الأمة العربية هي القاعدة الحيوية للإسلام والتي من دونها لا توجد وحدة في الهدف ولا في العمل بين المسلمين(١)؛ ولذلك يدعو الأمراء العرب إلىٰ التوحُّد بعد ضبط أمورهم الداخلية وتسويتها بحكومة فعالة تقوم علىٰ المعارف العلمية والتقنية. وفي الحقيقة، تجد ثقة رشيد رضا في العرب ما يبررها، إذ إنه عربي سوري، ومن الممكن إلىٰ حد كبير أن يكون موقفه المتضارب حيال العرب والأتراك -الناشئ عن قوميته الرومانسية وليست السياسية وتقييمه الواقعي للوضع القائم بين العرب والأتراك- قد تناغم مع تأييده للجامعة الإسلامية. وذلك لأن شغله الشاغل كان استعادة سلطة دولة الشريعة تحت حكم خلافة قوية. لكن يبدو أنه لا يدرك أن ترشيد الحكم والإدارة والاقتصاد -الذي يطالب به الأمراء العرب- لا يمكن أن يتم دون المبادئ الفلسفية الكامنة في العلوم الغربية والتقنية، وكذلك فصل السياسة عن الدين علىٰ الأرجح.

ينتقد رشيد رضا الحضارة الغربية لفصلها الصارم بين الروحي والدنيوي، علىٰ عكس وحدة الدين والسياسة في الإسلام. إلا أنه هو نفسه يؤيد -ولو عمليًا علىٰ الأقل- هذا الفصل. فإن لم يكن الأمر كذلك، لن نستطيع فهم آرائه غير المتناسقة والمتضاربة عن طبيعة الخلافة المنشودة ووظيفتها. فمن ناحية، يُعتبر الخليفة حاكمًا زمنيًّا خالصًا (ملكًا دستوريًّا) مكلَّفًا بالدفاع عن الإسلام تحت راية الشريعة؛ لأن النبي محمدًا كان مُبلِّغًا للوحي وليس طاغية(٢)؛ ومن ناحية أخرىٰ، يطالب بالخليفة الذي يعد منبع القوة والسلطة القادرة علىٰ ممارسة الاجتهاد في التشريع(٣).

---

(١) المرجع السابق نفسه، (ص/٦٧، ١١٢، ٧٠، ١١٧، والتي تليها).

(٢) المرجع السابق نفسه، (ص/١٢٣، والتي تليها)، و(ص/٢٠٩)، انظر أيضًا: عبد الرازق، أدناه، (ص/٨٦).

(٣) المرجع السابق نفسه، (ص/٧٧، ١٣٠).

وفي اتفاق كامل مع النظرية التقليدية للخلافة أو الإمامة، يقبل رشيد رضا الوظيفة المزدوجة لشاغل المنصب والذي يمثل في الوقت نفسه أمير المؤمنين ويدافع عنها؛ الوظيفة المتمثلة في إدارة الشؤون الدنيوية والروحية للأمة. لكنه يشدد علىٰ ضرورة مبدأ الشورىٰ لمنع رأس الأمة من امتلاك السلطة المطلقة. وهذا هو المبدأ الذي كان عنصرًا أساسيًّا في حكم الخلفاء الراشدين والذي كان مُطَبّقًا في إمامتهم العظمىٰ المثالية. ويشدد أيضًا علىٰ المصلحة العامة مقتديًا بالغزالي، وكذلك بابن تيمية -الذي يدين رشيد رضا لكتابه السياسة الشرعية بالكثير- وخصوصًا في تشديده علىٰ سلطة العلماء ومرجعيتهم باعتبارهم مجتهدين. فهم (أي العلماء) حقيقةً يمثِّلون الطبقة الحاكمة في الدولة الإسلامية كما يتخيلها رشيد رضا، حتىٰ وإنْ أكَّد علىٰ مكانتهم الاستشارية في مقابل الخليفة[1]. ويرىٰ رشيد رضا أن المفهوم الإسلامي للدولة يفوق كثيرًا أي مذهب أخرىٰ؛ وذلك «لأنها تسمح . . . بتجنب الشر وتتكفل بالمصالح المادية، وتفرض احترام القانون والعدالة، وتنشر الفضائل التي تحافظ علىٰ كرامة الإنسان»[2]. ولذلك هناك حاجة ملحة لحكومة إسلامية قوية عازمة وقادرة علىٰ تطبيق الشريعة التي أُعيد تأويلها عبر الاجتهاد طبقًا للمصلحة وصالح المجتمع في الظروف المعاصرة.

وكما أسلفنا، مصطلح **المصلحة** مصطلح مرن ويسمح بتغييرات علىٰ مدىٰ واسع من الفعل السياسي والاجتماعي. ولا يجب أن ننسىٰ أن الفقهاء الذين صاغوا هذا المصطلح قد فعلوا ذلك لتبرير محاولتهم التكيف مع الحاجات الطارئة بهدف حفظ وحدة الأمة، فتجاهلوا تغلب الأمراء والسلاطين طالما أقر هؤلاء بسلطة الخليفة عبر ذكر اسمه في خطب الجمعة ونقشه علىٰ العملات المسكوكة[3]. ولا ينبغي أن نأخذ تناقضات رشيد رضا المثيرة للعجب التي تتعلق بمنصب الخليفة علىٰ محمل الجد؛ لأن همه الرئيس كان تحكيم الشريعة في ظل

(١) المرجع السابق نفسه، (ص/ ٣٠، وما يليها)، (ص/ ١٥١، وما يليها).

(٢) المرجع السابق نفسه، (ص/ ٩٧، ١٦٣).

(٣) انظر: «الفكر السياسي الإسلامي في العصور الوسطىٰ»، (ص/ ٤٣).

خلافة جديدة. لكن من المدهش أن نجد رشيد رضا ينكر علىٰ الخليفة امتلاكه أي سلطة روحية لأنه ليس إلا رئيس الحكومة المقيدة، رغم أنه مُحِقٌّ في كون الخليفة لا يمتلك «سيطرةً ولا رقابةً . . . علىٰ أرواح الناس وقلوبهم»[1]؛ وذلك لأنه -كما رأينا- يطالب بأن يكون الخليفة مجتهدًا مما يعطيه السلطة التشريعية، التي -إن لم يكن الخليفة مجتهدًا- يحتفظ بها رشيد رضا للأمة التي يمثلها العلماء باعتبارهم أهل الحل والعقد. وبمقارنة مكانة «الخليفة» بمكانة «البابا»، يفرق رشيد رضا بين الهداية الروحية التي يمتلكها الخليفة والسلطة الروحية التي يمتلكها البابا، وهي حجة خادعة إلىٰ حدٍّ ما نتيجة توجهه العنيف تجاه المسيحية. إذ كيف يقول إن كل إمامة شرعية تقوم علىٰ الاجتهاد[2]، وينكر علىٰ الخليفة أي سلطةٍ أخرىٰ غير سلطته علىٰ التعليم الديني وشؤون الأحوال الشخصية؟ أليس هذا بمثابة فصل للدين عن السياسة؟ بل إنه إن أسند مهمة الاشتراع (التشريع) إلىٰ العلماء، فإنهم يمارسونها اعتمادًا علىٰ سلطة الخليفة في «وضع الأحكام [القوانين] التي تحتاج إليها الحكومة لإقامة العدل بين الناس وحفظ الأمن والنظام، وصيانة البلاد ومصالح الأمة وسد ذرائع الفساد فيها»[3]، وهذه الأحكام تختلف باختلاف الزمان والمكان وأحوال الناس الدينية والمدنية. وكما ذكرنا مرارًا، يُسبغ رشيد رضا أهمية دينية علىٰ الشؤون السياسية والاجتماعية كحفظ الحياة والملكية والامتناع عن العنف والغش والظلم. فسواء أكان الخليفة حاكمًا دنيويًا أم مرشدًا روحيًا، فإن واجباته باعتباره رأسًا للأمة -المتطابقة مع الدولة الإسلامية ذات الأبعاد العالمية- تتضمن الدين والتشريع، وهما يشكلان معًا -وفقًا لرشيد رضا- الإسلام. ويؤكد علىٰ أن الخليفة/السلطان يملك وحده سلطة الإكراه كي يفرض القانون والنظام. إذن كيف يظل متمسكًا بأن الأمة لها سيادة عليه (أي علىٰ الخليفة)[4]؟ يمكن تبرير ذلك الزعم بأن هذه الطاعة إنما هي للشرع

(١) انظر: (ص/٧٧)، (هامش/٢٩).

(٢) مرجع سبق ذكره، (ص/١٠٢، ١٧٤).

(٣) المرجع السابق نفسه (ص/٩٠، ١٥١).

(٤) المرجع السابق نفسه، (ص/١٢٥، والتي تليها)، و(ص/٢١٢، والتي تليها).

لا لشخص الخليفة[1]. ذلك لأنه يقول إن «الطاعة الحقيقية لله وحده، والسيطرة [سلطة الإكراه] لجماعة الأمة، وإنما الرئيس ممثل للوحدة»[2].

يشبه ذلك إلىٰ حدٍّ كبير [مفهوم] «السيادةَ الشعبية»، ونجد هنا مجموعتين من القيم تنبعان من ثقافتين مختلفتين ذات مبادئ مختلفة: الإسلام التقليدي، والفكر السياسي الأوروبي الحديث في أعقاب حركة التنوير والثورة الفرنسية، وهي الحضارة الغربية نفسها التي يندد بها رشيد رضا ويراها في خراب بالفعل. فالإسلام هو العالم المعياري الذي يعيش فيه، رغم أنه يشعر بضرورة تفسير مبادئه السياسية بمصطلحات أوروبية، مما يسبب اللبس والتناقض. لكن الخليفة هو خليفة رسول الله الذي يدين المسلم له وحده بالطاعة؛ لأنه حامل ومبلِّغ الرسالة الربانية في صورة الشريعة التي يطبقها، لكن [ليست هذه الطاعة] في الأمور الدنيوية[3]. يقترب رشيد رضا في هذا الرأي من علي عبد الرازق الذي يصل إلىٰ الاستنتاج المقابل ألا وهو إنكار ضرورة الخلافة والإصرار علىٰ فصل الدين والسياسة.

من الممكن أن تكون حمية رشيد رضا الدينية هي التي دفعته إلىٰ التقليل من شأن الدور المزدوج الذي يلعبه الخليفة إقرارًا بالشقاق الذي يسم العصر الحديث بين الروحي والدنيوي. وقد يفسر ذلك تمييزه بين الخليفة باعتباره نائبًا للرسول وباعتباره رأس أولي الأمر (ممن يتولون القيادة [السياسية الفعلية])، فيقول عن هؤلاء[4]: «طاعة أولي الأمر من الأمة تبع لطاعة الله التي أوجبها للمصلحة تنفيذًا للشريعة»[5]. مع وجود عامل الشرع الموحِّد [بينهم] باعتباره العنصر المهم.

---

(١) المرجع السابق نفسه، (ص/ ١٢٣، ٢٠٩).

(٢) المرجع السابق نفسه، (ص/ ١٢٩، ٢١٧).

(٣) المرجع السابق نفسه، (ص/ ١٢٢، ٢٠٧، والتي تليها).

(٤) من الجدير بالذكر أن محمد رشيد رضا رأىٰ أن الذي يمنح السلطة السياسية هو الأمة؛ فهي التي تُنَصِّب الخليفة، وهي التي تخلعه متىٰ رأت ذلك من مصلحتها. انظر: محمد رشيد رضا، الخلافة، الزهراء للإعلام العربي، (١٩٩٤)، (ص/ ١٣٩-١٤١).

(٥) المرجع السابق نفسه، (ص/ ١٢٢، ٢٠٨).

يمكننا استنتاج سببين لهذه التفرقة: الأول هو رغبة رشيد رضا في حل الانقسام الظاهر عبر التركيز علىٰ الشريعة، والسبب الثاني قد يكون رغبته في تخفيف النقد والمعارضة الغربية لإعادة إقامة الخلافة لتكون دولة إسلامية تحكمها الشريعة الإسلامية. فهو لا يفهم لماذا يعارض غير المسلمين هذه المحاولة طالما أن الإسلام يملك القوانين العامة التي تشمل الدولة والمجتمع، وتمثل العدالة القيمة الأساسية[1]. ويؤمن بشدة بسموّ الإسلام، فلا يرىٰ خلافًا بين دولته الإسلامية المثالية ودولةٍ إسلامية مثالية كتلك التي يتخيلها المتغربون المبتدعة. فهؤلاء لا يدركون أنهم يقعون فريسة للإمبرياليِّين من مسيحيِّي أوروبا عندما يسعون إلىٰ تحويل الإسلام إلىٰ علاقة ثقافية وقومية ويجردونه من أي أهمية أو التزام ديني. ولأسباب داخلية وخارجية، يمثل وجود دولة إسلامية قائمة علىٰ الشريعة شيئًا جوهريًّا، ويرىٰ رشيد رضا أن إحدىٰ مهام حزبه تتمثل في استعادة هؤلاء المبتدعة إلىٰ الإسلام النقي المثالي القابل للتطبيق في القرن العشرين. ومن أجل هذه الغاية، لا بد أن تنظم الخلافةُ الدعوةَ للإسلام -رغم الادعاء بأن الخليفة لا يملك أي سلطة روحية- وتطبّق العقوبات القانونية مع ضمان الحرية الدينية التامة[2].

كيف يمكن التوفيق بين تطبيق الحدود والحرية الدينية التامة؟ ولمن هذه الحرية؟ هل هي لغير المسلمين والمسلمين علىٰ حد سواء رغم صعوبة أن يكون المرء مسلمًا دون الالتزام بالشريعة، علىٰ الأقل من وجهة نظر رشيد رضا؟ وكذلك من غير الواضح كيف يطلب من الخليفة تنظيم الدعوة للإسلام وفي الوقت نفسه يطالب الدولة بإسناد المسائل الدينية إلىٰ جمعيات دينية حرة وأناس مؤهَّلين تأهيلًا عاليًا. فيوصي رشيد رضا بتأسيس مؤسسة للدعوة والإرشاد بعيدًا عن السلطة والنفوذ السياسي[3].

---

(١) انظر: مرجع سبق ذكره، (ص/ ١١٤، وما يليها)، و(ص/ ١٩٤، وما يليها)، Against Lloyd George and Lord Cromer.

(٢) المرجع السابق نفسه، (ص/ ١١٩، ٢٠٢)، Against Lloyd George and Lord Cromer، (ص/ ١٢٠، والتي تليها)، و(ص/ ٢٠٣، وما يليها).

(٣) المرجع السابق نفسه.

يمكن الافتراض أن رشيد رضا يتمسك نظريًّا بالوحدة بين الدين والسياسة في الإسلام، لكنه تطبيقيًّا يؤيد الفصل بين المهام الدينية والسياسية عندما ينزع الشؤون الدينية من نطاق مسؤوليات الخليفة باعتباره حاكمًا دنيويًّا، ويريد أن تُمارَس تلك المهام عبر مؤسسات دينية مستقلة وخاصة. ومن ناحية أخرىٰ، تبرُز المطالبة الكاملة بـ «الدين» في [المطالبة بتشكيل] مؤسسةٍ للدعوة والإرشاد. مما يتناقض مع مفهوم الحرية الدينية وفصل الدين عن السياسة كما هو مفهوم في الغرب.

ولا يقتصر كون أن منهاج رشيد رضا منهاج ديني -بكل ما تحمله الكلمة من معنىٰ- علىٰ ما قيل عن الشريعة والاشتراع الذي يجب أن يتفق مع مبادئها، بل يتضح أيضًا من رفضه الشديد لمفهوم ابن خلدون عن **العصبية**(١). إذ لا يتوافق التضامن القبلي مع التعاليم الإسلامية؛ لأنها تتحدىٰ وتعارض الولاء الديني الأكثر تجاوزًا [للاختلافات]، والذي يعني به طبعًا [الولاء] للإسلام. يقر رشيد رضا بأن العصبية قوة مشروعة في الملكيات، لكنها لا يمكن نسبتها للأنبياء وخلفائهم ولا تطبيقها عليهم. فالعصبية تستبدل بالشرع القوةَ. فقد «أدخل [ابن خلدون] فيها [خطأً] ما ليس منها . . . كدعوة الرسل عليهم السلام، فجعل مدارها علىٰ منعتهم في أقوامهم وقوة عصبية عشائرهم». فاتهمه رشيد رضا -لسوء فهمه- ببناء نظريته هذه عن الخلافة بناءً علىٰ نظريته الخاطئة عن النبوة. فكما رأينا (أ) نقل ابن خلدون بشكل صحيح النظرية الأصولية عن الخلافة، (ب) ولذلك فرّق بين الخلفاء الراشدين وبين معاوية وتأسيسه للمُلْك. وعلاوة علىٰ ذلك، يشدد ابن خلدون علىٰ أن الدعوة والعصبية أمران متكاملتان ومعتمدان بعضهما علىٰ بعض. لكن من ناحية أخرىٰ، يستشهد رشيد رضا بالكثير من النقد الذي وجَّهَه ابن خلدون للخلفاء الأمويين والعباسيين ممن سلكوا سلوك الملوك الوراثيين، وسمحوا لغير العرب -من الفرس والترك مثلًا- بإفساد الإسلام. وهنا مثال عارضٌ آخر علىٰ عروبية رشيد رضا وقناعته بأهمية العرب في [تحقيق] الحكم والتشريع الإسلامي

(١) انظر: المرجع السابق نفسه (ص/ ١٣٤-١٣٧، ٢٢٥-٢٣١، ٩٤، ١٥٩).

الخالص[1]. ويلقي رشيد رضا بلائمة تدهور الشريعة والاشتراع الإسلامي علىٰ الخلفاء المهمِلين، مع استثناء الأمويين والعباسيين الأوائل[2].

لكن تقل أهمية عدم اتساق رشيد رضا بل وتناقضه هذا عن أهمية إصراره المتكرر علىٰ حكم القانون - الشريعة-، والذي اعتبر استعادته مهمته المقدسة.

«هذا لأن الشريعة تتطلَّب سلطة سياسية -الدولة- لتطبيقها، وتطبيقها يعتمد علىٰ وجود دولة **إسلامية** . . . إن أفكاره تأسيسية لكل الأفكار والكتابات التي تلته حتىٰ وقتنا الحالي . . . وعلاوةً علىٰ ذلك، تبيِّن تلك الأفكار -في رأيي- أن المعضلة الأساسية تكمن في عدم إمكانية تطبيق شريعة مبنية علىٰ وحي إلهي في عصر شك وإلحاد. ويبرز رشيد رضا بقوة الصراع بين الدولة الإسلامية والدولة المسلمة، وبين قانون ديني يحكم أمةً من المؤمنين وقانون سياسي يضمن حرية الأفراد وحياتهم وملكياتهم بصرف النظر عن الإيمان والمعتقدات الدينية. وفي ذاك تكمن أهمية رشيد رضا حتىٰ اليوم»[3].

وفي مناقشةٍ مع اللورد كرومر -في شكل خطاب- أصرَّ رشيد رضا علىٰ أن الشريعة الإسلامية تقوم علىٰ القرآن والسنة وليست الفقه الذي وضعه الفقهاء الذي «هو من وضع البشر». ولذلك «معظم ما جاء في الدين نفسه من الأحكام القضائية والسياسية هو من القواعد العامة -وهي توافق مصلحة البشر في كل زمان ومكان؛ لأن أساسها درء المفاسد وجلب المصالح بحكم الشورىٰ- وما فيه من الأحكام الجزئية . . . راجع إلىٰ ذلك». لقد حذّر اللورد كرومر تركيا من تقليد أوروبا وضرورة أن يحكّموا شريعة الإسلام. لكن استثنىٰ رشيد رضا من القول بأن القوانين الأوروبية لا تناسب المسلمين فقال: «كل ما لديهم من حق وعدل في

---

(١) انظر: المرجع السابق نفسه، (ص/٤٥، والتي تليها)، و(ص/٧٨، وما يليها)، و(ص/١٢٩، ٢١٧)، العلم بالعربية واجب شرعي. [المرجع السابق نفسه، (ص/٨٧، وما بعدها، ١٤٧).

(٢) انظر: المرجع السابق نفسه، (ص/٩٤، وما بعدها، و١٥٩، وما بعدها، و٤٣، وما يليها، و٧٤-٧٩، ١٣٦، والتي تليها، و٢٢٩، وما بعدها).

(٣) منقول من مقالتي، مرجع سبق ذكره، (ص/٢٦٤).

ذلك، فشريعتنا قد سبقت إلىٰ تقريره»[1]، وأضاف: «الإسلام وحده منبع العدل والإنصاف[2]، والإسلام دين الحرية والاستقلال الذي كرم البشر، ورفع شأنهم بإعتاقهم من رق العبودية لغير الله -تعالىٰ- . . . فالرسل ليسوا إلا مرشدين ومعلمين . . . ولا سيطرة لهم علىٰ سرائر الناس»[3].

ولا يتفق ذلك مع تأكيده علىٰ أن ليس «لأحد بعد الله ورسوله سلطان علىٰ عقيدة أحد ولا سيطرة علىٰ إيمانه»[4].

ينقل تشارلز آدمز زعم رشيد رضا علىٰ لسان حزبه «المصلحون المعتدلون»، الذي يؤكد علىٰ أن «الإسلام فيه الحل الوحيد الكافي لأمور الاجتماع والسياسة والدين في العصر الحديث، إذا سلك الناس في فهمه النحو الذي ينحوه أهل هذا الرأي»، ويقول منصفًا «عندما يكون هناك اختيار بين موقفين أحدهما محافظ والآخر متحرر، نجد المنار يؤثِر الوقوف إلىٰ جانب المحافظين». ودعا رشيد رضا مع محمد عبده إلىٰ العودة إلىٰ بساطة الإسلام الأولىٰ، فقال: «فوّض الشارع الحكيم التشريع المفصل في جميع المسائل التي لم يغطِّها القرآن إلىٰ العلماء والحكام الذين يشترط فيهم العلم والعدالة حتىٰ يتشاوروا ويقرُّوا ما أنفع للأمة طبقًا لمقتضيات العصر»[5].

لقد كان رشيد رضا متيقِّنًا من أن تفسير القرآن تفسيرًا جديدًا سيؤدي إلىٰ الاجتهاد المطلق -في مقابل الاجتهاد داخل المذهب- الضروري لتحقيق ذلك الهدف. لا يمكن الاعتراض علىٰ ذلك من الناحية النظرية، لكن عمليًّا لا يمكن تحقيقه إلا في دولة إسلامية يعترف مواطنوها طواعيةً بسلطة العلماء ويحيلون شؤونهم إليهم. فهل ستكون لاقتراح رشيد رضا بضرورة اجتماع علماء كل البلاد الإسلامية وتأليفهم كتابًا للأحكام مستخرجًا من المذاهب الأربعة ليلبي احتياجات العصر، النتيجةُ المرجُوَّة؟ أليست الأحكام محدودة بحدود عصرها، ولا يمكن

---

(١) مرجع سبق ذكره، (ص/ ١٢١، ٢٠٥).

(٢) المرجع السابق نفسه، (ص/ ١١٠، ١٨٦).

(٣) المرجع السابق نفسه، (ص/ ١٢٣، ٢٠٨).

(٤) المرجع السابق نفسه، (ص/ ١٢٤، ٢١٠).

(٥) مرجع سبق ذكره، (ص/ ١٨٥، والتي بعدها).

تطبيقها في عصرنا؟ هناك تباين بين مطالبته بمساعٍ تفسيرية جديدة والانتقاء المحافظ للأحكام القائمة. لكن ذلك يوضح أن الاجتهاد من الناحية التطبيقية ليس مطلقًا غالبًا، أي ليس جديدًا ومستقلًّا وقائمًا علىٰ تفسير جديد للقرآن والسنة، ف «الاجتهاد المطلق» قد يؤدي إلىٰ حد كبير -وربما سيؤدي حتمًا- إلىٰ إسلام مختلف اختلافًا تامًّا في حياته اليومية عن الإسلام التقليدي.

لقد استبق الإسلام -إن فُهِم بشكل صحيح- أفضل ما في القوانين الغربية، وإن طبِّق بفكرٍ جديد يمكنه تفادي إخفاقات الحضارة الأوروبية وعيوبها؛ سنقوم قريبًا باختبار هذين الادعاءين. انطلاقًا من تجاربي في الدول الإسلامية التي زرتها، أرىٰ أنه من غير المحتمل -وإن لم يكن من المستحيل- أن يظهر أي مجدِّدٍ في العالم الإسلامي. وفي ظل أزمة الإيمان الحالية وانهيار القيم، من غير المحتمل أن يصعد الإسلام منفجرًا فيعيد فرض الشريعة تامةً كاملة، فيحل كل المشكلات ويلبِّي كل الاحتياجات.

وفي الختام، يمكنني القول إننا قد نجد فرضيات متناقضة في كتابات رشيد رضا، حتىٰ وإن كانت تجمع بينها دعوته الحماسية للاجتهاد والعودة لتطبيق خلافة الراشدين الأربعة المثالية. وقد نُعذَر إذا اعتبرنا أن هذا الاتجاه طوباوي ورومانسي؛ ذلك لأن المفكرين المتغربين لن يذعنوا بسهولة لقانون ذي أساس وتوجه ديني ما لم يؤمنوا بمشرِّع إلهي وبشريعته الخالدة المُلزِمة.

فبغير إيمان، لا يمكن أن يوجد لا ذلك القانون ولا تلك الدولة، ناهيك عن أن تعمل بشكل جيد. فما الذي يعنيه رشيد رضا بقوله إن العلاقات الاجتماعية والتعاملات المدنية والتجارية يجب فصلها عن الدين، وإن تنظيمها لا تحكمه دائمًا أحكام المذاهب الأربعة[1]؟ وما القواعد الإرشادية التي يعطيها القرآن والسنة -مبدأا الإصلاحيين الأساسيين الثابتين- في مسائل كهذه؟

ربما الأهم من ذلك هو صعوبة تطبيق الحرية الدينية. فهل هذا الذي ينادي بتطبيق الحدود يمنح حرية الرأي لرعايا للدولة الإسلامية من المسلمين؟ وهل تتضمن حرية الرأي الخروج من الإسلام أو التحول إلىٰ اللاأدرية أو الإلحاد؟

---

(١) المرجع السابق نفسه، (ص/ ١٩١).

هناك آية قرآنية تقول: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾. وهناك آية أخرىٰ تقول: ﴿وَٱقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْۖ﴾. فهل تنسخ الثانيةُ الأولىٰ؟

إن دولة رشيد رضا الإسلامية طلب إيجابي يصل إلىٰ ذروته بتحقق سلطة الشريعة الكاملة. وهناك الآن اتجاه إسلامي آخر أقل إلحاحًا لكنه لا يزال مهتمًا بمعيار الشريعة، فيرفض ممثلوه أن تخالف القوانين مبادئ الإسلام. وبين هذين التوجهين، نرىٰ المطالبةَ بعدم مخالفة أي قانون معمول به أو سيتم إصداره للقرآن والسنة، مما يعبر بشكل سلبي ودفاعي عن المطالبة الإيجابية بأن يكون قانون الدولة هو الشريعة القائمة علىٰ القرآن والسنة. وبالتأكيد هناك فرق جوهري بين المنهج والتوجه الإيجابي والمنهج والتوجه الدفاعي، والذي لا بد له أن يظهر في الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية للدولة والمجتمع[1].

لا يمكن لأحد إنكار أنَّ مبادئ الإسلام فيما يتعلق بمجال الأخلاق الاجتماعية -كتلك الخاصة باليهودية والمسيحية- هي ما يملكه ويعمل به اليوم العالم المتحضر بأسره. لكن لا يجعل اتباع تلك المبادئ من قانون الدولة القائم عليها القانونَ الديني الشامل لكل شيء كما في الإسلام التقليدي، بصرف النظر عن القدر الذي أعيدت صياغته منه لمواجهة ظروف القرن العشرين المتغيرة.

لكن لماذا نجد الكثير من المسلمين الأتقياء والملتزمين علىٰ قناعة بأن وجود دولة إسلامية محضة أمرٌ غير ممكن التحقق حاليًا، ومن ثَمَّ يؤيدون دولةً علمانية تعتبر الدين شأنًا فرديًا وتضمن الممارسة الحرة للإسلام والديانات الأخرىٰ في حدود المصلحة العامة؟ إن هناك وجهات نظر وتمايزات كثيرة بين الفئات المختلفة، لكن القضية الجوهرية هي موقفهم تجاه الشريعة ومكانتها في الحياة العامة للدولة والمجتمع. فالعنصر «العلماني» يريد تشريعًا تضعه السلطة التشريعية -سواء أكانت منتخبة بأي طريقة، أو معينة- في صورة مدونات قانونية حديثة تضم مبادئ ومفاهيم قانونية حديثة. وعلىٰ الطرف الآخر، يمكن فقط لعلماء القرآن والسنة والفقه -بالمعنىٰ الدقيق للكلمة- صياغة القوانين التي يمكن شرعًا إطلاق اسم الشريعة عليها. وهنا أيضًا تتباين الآراء حول مدىٰ التشريع

---

(١) المرجع السابق نفسه، (ص/١٩٣).

الديني ومجاله، رغم أن جميع المسلمين يُجمعون علىٰ ضرورة عدم معارضة القوانين للمثل والمبادئ الإسلامية.

وفي رأي إم كولومب، كان أثر جهود رشيد رضا في تجديد الإسلام وإحيائه عاطفيًا أكثر من كونه مقنعًا فكريًّا، وكان كولومب يعتبره «داعيةً يدافع عن العقيدة أكثر منه عالِمَ دينٍ»، والمبشرَ بالتأويل القومي (المصري-العربي) للإسلام[١].

علي عبد الرازق وفصل الدين عن السياسة

لكن قبل أن نتتبع هذا التوجه لدىٰ الكُتَّاب المصريين وبعض الحركات كجماعة الإخوان المسلمين، علينا أن نتناول بشيء من التفصيل آراء مناصر جريء ومتسق لفكرة أن الإسلام عقيدة فقط، وبالتالي يؤيد الفصل الكامل للدين عن السياسة، ألا وهو علي عبد الرازق. لقد أثار كتابه «الإسلام وأصول الحكم» معارضةً شديدة من قِبل التقليديين، فأدان مجلس كبار علماء الأزهر هذه الرسالة باعتبارها مخالفةً للإجماع السائد، وقام بعزله وطرده من هذا الصرح التعليمي الإسلامي الكبير. تُمَثِّل الرسالة التي نشرت عام (١٩٢٥)[٢] ردًّا علىٰ رسالة رشيد رضا ودفاعًا وتأييدًا إلىٰ حد ما للثورة التركية التي فصلت الدين عن السياسة. ومن الجدير بالذكر أنَّ أيَّ تشابه مع فكر ضياء كوك ألب هو تشابه ظاهري، إذ ليس هناك أي تقارب بينهما لا في منهجهما الأساسي ولا فَرضَيَّاتِهما الدينية أو الفلسفية. ففي الحقيقة، الفروق بينهما جوهرية؛ لأنهما يمثلان بوضوح الفرق بين عالِم الدين (الشيخ علي عبد الرازق) وعالم الاجتماع «(ضياء غوك ألب» المتغرب حتىٰ النخاع). فمن المهم ملاحظة أن نقاش عالم الدين هو نقاش مدرسي قروسطي ناشئ عن نقد المصادر الدينية والتاريخية للإسلام بواسطة

---

(١) المرجع السابق نفسه، (ص/ ١٩٢).

(٢) انظر أدناه، الجزء الثاني، الفصل الثامن.

المنهج العقلاني التجريبي الذي استخدمه ابن خلدون، والذي أثر فيه تأثيرًا عميقًا، حتىٰ في اختلافه مع ذاك المفكر المسلم الذي عاش في القرن الرابع عشر في شمال أفريقيا. لكن كوك ألب كان متأثرًا بعمق بالفكر الغربي في طريقته وفي نهجه بالكامل، وكان متطلعًا إلىٰ الخارج رغم ارتباطه بالإسلام التقليدي الذي أصبح أقل وضوحًا تدريجيًا عند تحول كوك ألب نحو القومية التركية والاندماج في الحضارة الأوروبية.

لكن يختلف الأمر تمامًا مع رشيد رضا الذي قد تتناظر مفاهيمه وتطلعاته الأساسية مع الحركة الإسلاموية لكن دون أن تتأثر بها تأثرًا مباشرًا. بل إن لهما أيضًا أساسًا مشتركًا في التراث الإسلامي وربما في تأثير جمال الدين الأفغاني علىٰ كليهما. لكن قراءة علي عبد الرازق للعقيدة والتاريخ الإسلامي تبدو متأثرة بمسار ثورة تركيا الفتاة، التي وصلت في البداية إلىٰ الفصل بين الخلافة والسلطنة ثم في إلغاء السلطنة وإقامة خلافة روحية قصيرة الأمد. لكن رسالته الجديدة غير التقليدية لا تدين بأي شيء لنظرية كوك ألب التي تؤدي منطقيًّا إلىٰ الجمهورية التركية العلمانية. ولا يجب أن يدفعنا كون أن بحثه في طبيعة الإسلام والخلافة يجب أن ينتج عنه تبرير لفصل الدولة عن الدين بصورة تامة، إلىٰ الخلط بين العلة والمعلول. ولذلك فقناعتي هي أننا نجد في هذه الرسالة أول تشديد نظري متسق وواضح علىٰ الطبيعة الدينية الحصرية للإسلام[1].

يطرح علي عبد الرازق السؤال الأساسي «ما الإسلام؟» ويجيب عليه لأجل توضيح وضع الإسلام وتجليته في عصرنا باعتباره دينًا عالميًّا ودعوةً دينية بلَّغها عربي بلسان عربي، لكنها موجهة للبشرية جمعاء. والتفاضل في الإسلام يقوم علىٰ التقوىٰ، ليس علىٰ الجنس أو اللغة أو الأمة أو الجماعة العرقية. ومحمد هو مَنْ أوجد الأمة الدينية، والخلافة أو الإمامة ليست مفروضة في القرآن أو السنة وليست واجبة، بل إن تركيبها ووظيفتها يتنافىٰ مع الإسلام الحقيقي.

إن نظرية الخلافة أو الإمامة من أعمال الفقهاء وعلماء الدين، ومنفصلة تمامًا عن تاريخها. وبالرغم من رفضه لتلك النظرية بالكلية، يُخضع علي

(١) مرجع سبق ذكره، (ص/ ١٣٣).

عبد الرازق تاريخ الخلافة لنقدٍ حاد يقوم علىٰ العقل والتجربة. فيجزم بأن تطبيق رسالة محمد الدينية لم يكن له علاقة بالسياسة، فهو مجال متروك للإنسان وعقله حصرًا. وحتىٰ الخلفاء الراشدين -المُجمع علىٰ تقواهم وعدالتهم- قد خانوا دعوة الإسلام الصافية. فأبو بكر كان أول ملك أو حاكم دنيوي، وقد منحه اقتداؤه بالنبي في الحياة الخاصة والعامة هالةً دينية ينبغي ألا يُخلط بينها وبين حكم ديني محض. فالدين والحكم لا يجتمعان في رأي علي عبد الرازق. وطالما أنه لا علاقة للإسلام بالسياسة، فإنه لا يمكن في رأيه أن يكون هناك شيءٌ ديني في الخلافة. فالفقهاء وابن خلدون مخطئون في ادِّعائهم وحدة الدين والسياسة في الإسلام. يرفض علي عبد الرازق هذا الادِّعاء رفضًا قاطعًا؛ لأنه غير مثبت، وباعتباره قراءةً خاطئة لرسالة النبي محمد. ولذلك يطالب بصلابة بفصل الدين عن السياسة باعتباره الأساس الجوهري لدولةٍ حديثة، ولأجل مصلحة استمرارية الإسلام باعتباره دينًا عالميًا.

لقد كانت تداعيات آراء علي عبد الرازق بعيدة المدىٰ، فمن غير الوارد تطبيق النقد التاريخي علىٰ العصر الذهبي للخلافة في عهد الخلفاء الأربعة الأوائل بدلًا من البدء بمعاوية وملكه. لكن يعني ذلك بالنسبة إليه أن الإسلام الصافي هو فقط النبي باعتباره رسول الله. فمحمد وحده هو القائد الديني والقدوة بلا منازع، وكان نشاطه السياسي عارضًا علىٰ دعوته، ولا يشترك مع الحكم السياسي إلا في الاسم. فالبعثة الدينية في مرحلتها الإبداعية والمعيارية انتهت بموت النبي، ولم تنتقل إلىٰ نائبه الخليفة. ووحدة الأمة العربية وحدةٌ دينية وليست سياسية؛ لأنها قائمةٌ حصرًا علىٰ الرسالة التي تلقَّاها النبي من الله تعالىٰ، ومتمركزةٌ فيها.

لقد كان موقف علي عبد الرازق واضحًا، بغض النظر عن إيجابيات أو سلبيات تأويله اللافت للنظر. وبعيدًا عن أي غموض أو شك، يمكنه أن يوكل إلىٰ الإسلام دورًا أساسيًا في حياة المسلم في عصرنا؛ فهو دعوة الله الواضحة دون أدنىٰ علاقة بالسياسة أو بحقوق الدولة وواجباتها. تكمن قوة هذا التوجه في إقراره بأنه إن لم نحدد ماهية الإسلام، من المحال أن نحدد دوره في المجتمع المعاصر، إذ كان لديه شجاعة أفكاره، وأخرَج الإسلام باعتباره دعوةً دينية من

السياسة الوطنية والقومية. وسواء إن كانت فرضيّاته صحيحة أم خاطئة، يبدو أنه يحافظ علىٰ نقاء الإسلام وأهميته باعتباره دينًا عالميًّا، والذي سعىٰ رشيد رضا جاهدًا لاستعادته ثم المحافظة عليه.

يظهر الخلاف البارز بين رشيد رضا وعلي عبد الرازق بشكل واضح في مفهومهما المتعارضين تمامًا عن إمامة الخلفاء الراشدين العظمىٰ. فرشيد رضا كان يريد استعادتها في القرن العشرين؛ لأنها من وجهة نظره الصورة الأنقىٰ للإسلام. أما بالنسبة لعلي عبد الرازق، فقد أنكر ضرورتها الشرعية ورفضها لتعارضها مع طبيعة وهدف الإسلام الأول الذي جاء به النبي محمد. يمكننا الافتراض أنه ارتضىٰ بالحل التركي؛ أي دولة علمانية تضمن الحرية الدينية لجميع مواطنيها وتستبعد الإسلام تمامًا من الحياة العامة، وتُجرِّده من أي تأثير في الحكم والإدارة والتشريع والقضاء.

كان من الطبيعي أن يثير تأويل علي عبد الرازق معارضةً شديدة من قِبَل حراس التأويل التقليدي للإسلام، وأن يؤدي به إلىٰ فضيحة عامة. ومع ذلك، لا يؤدي كون أفكاره تخالف عُرْفًا قديمًا للغاية إلىٰ اعتبارها ضعيفة الحجة تلقائيًّا. فقد تمثل [هذه الأفكار] بالفعل خطورة علىٰ المؤسسات التقليدية، إلا أنها تحتوي بذور حل مشكلة خطيرة، وتقدّم أساس توجه وتفكير جديدين في معنىٰ الإسلام في عصرنا الحالي. بل إن هذه الأفكار قد تؤدي إلىٰ هذا التجديد الذي يتلمّسُه كلُّ المسلمين أكثرَ من إقامة دولة إسلامية كالتي أيدها رشيد رضا ومن سار علىٰ نهجه (في باكستان اليوم علىٰ سبيل المثال). فإن تأويله يعتمد علىٰ التفرقة الدقيقة بين الإجراءات السياسية التي قام بها النبي وصاحبت دعوته ورسختها -والتي كانت «سياسية» بالاسم فقط- وبين الإجراءات السياسية التي قام بها الخلفاء الذين كانوا في رأيه حُكَّامَ دولةٍ دنيونيين[1].

(١) القاهرة، ١٩٢٥، الاقتباسات مأخوذة من الطبعة الثانية، والرقم الثاني يشير إلىٰ الترجمة الفرنسية التي قام بها L. Bercher، المجلد السابع، (١٩٣٣)، (ص/٣٥٧، وما بعدها)، و(١٩٣٤)، (ص/١٦٣، وما بعدها)، انظر: C. C. Adams، مرجع سبق ذكره، (ص/٢٥٩، وما بعدها).

إن كان علي عبد الرازق مصيبًا، لسقطت نظرية الخلافة بأكملها وسقط معها الرأي السائد بين المسلمين بأن الخلفاء الأربعة الأوائل لرسول الله كانوا يمثلون العصر الذهبي وضربوا مثالًا مشرقًا علىٰ الحاكم المثالي الخاضع لله. فيستبدل عبد الرازق بهذه الرؤية مفهومَ القوة والسلطة والملك بالطريقة التي صاغه بها ابن خلدون. بل إن أيضًا مفهوم السياسة الشرعية الذي نحته ابن تيمية وتلميذه الحديث رشيد رضا يصبح واهيًا لا يمكن الدفاع عنه. ويعني ذلك أن حكم الشريعة في خطر، إذ يقوضه علي عبد الرازق من خلال استبعاد الدين من القانون في الدولة، إذ لا يمكن أن تكون الشريعة هي قانون دولةٍ إسلامية إن كان الإسلام نفسه غير سياسي، ويحمل القانون الديني تناقضًا ذاتيًّا. [وبذلك] يبدو أن الدولة العلمانية لا مناص منها، ولا يجب أن ينشأ أي صراع بين ما يوجبه الإسلام علىٰ المؤمن وبين مقتضيات دولة قومية حديثة أو أي دولة. فوظيفة الدولة التشريعية يجب أن تقوم علىٰ اعتبارات سياسية؛ فتحكم الضرورة إصدارَ القوانين التي يحركها الحق والعدل، دون أي جزاءٍ ديني أو مراعاة للشريعة التاريخية أو أي شريعة جديدة تنشأ عن تفسيرٍ وتطبيقٍ جديدَيْن للقرآن والسنة. فطبقًا لقراءة علي عبد الرازق لهذين المصدرَيْن الرئيسَيْن للشريعة الإسلامية، فإن القرآن والسنة ليس لهما علاقة إطلاقًا بالسياسة وقانون الدولة.

ولذلك ليس غريبًا -لكن مهم إلىٰ حد كبير- أن نلاحظ أن الشريعة تكاد لا تذكر في رسالته باعتبارها مسببًا لشيء، فهي غير ذات صلة بالموضوع رغم أن الغرض المصرح به للرسالة هو دراسة طبيعة الإسلام ونظرية الحكم؛ نشأته ومصدر سلطته.

ومن خلال دراسة نقدية لنظرية الخلافة وتطبيقها [التاريخي]، يشرع المؤلف في دحض ورفض الادعاء التقليدي بأن الخلافة هي أساس كل سلطة حكمٍ في الإسلام. ومع ذلك، تصبح الإمامة أو الخلافة مبهمةً ولا معنىٰ لها دون إدراك مكانة الشريعة ووظيفتها فيها. فدارس الإسلام منذ عهد الخلافة وحتىٰ العصر الحديث يعي أنَّ مسألة الدولة الدينية أو العلمانية تعتمد علىٰ دور الشريعة في الدولة التي ينشئها المسلمون بأنفسهم ولأنفسهم. فالذي يحدد طابع دولةٍ ما هو

مصدر قانونها إلهيًّا كان أم بشريًّا. فبحكم التعريف، الدولة التي لا يكون فيها القانون الجنائي والمدني قائمين علىٰ الشريعة لا تعد دولةً إسلامية حتىٰ وإن كان دينها الرسمي الإسلام وكانت قوانين الأحوال الشخصية فيها قائمة علىٰ الشريعة. ولا يُهِمُّ إن كانت قوانين الأحوال الشخصية هذه تقوم علىٰ القوانين التقليدية القديمة أم تم تجديدها بنسب متفاوتة، ولا إن كانت السلطة القضائية تقبع في أيدي قضاةٍ شرعيِّين أو -كما في تونس اليوم- يمارسها قضاةٌ معينون من قِبَل الحكومة ويقعون تحت سلطة وزارة العدل.

قد تكون رسالة علي عبد الرازق أساس دولة مسلمة مختلفة عن الدولة الإسلامية، علىٰ غرار نظرية ابن خلدون في المُلك المختلط. وعلىٰ أي حال، تستحق آراؤه الاهتمام؛ لأنها في نظري مساهمةٌ مهمة في الجدال الجاري بخصوص دور الإسلام في دولة قومية مستقلة ذات سيادة.

يشدد الماوردي علىٰ ضرورة الخلافة أو الإمامة في ضوء القرآن، طبقًا لسورة النساء (الآية ٦٢ [نظنه يقصد الآية ٥٩])، والشرع هو ما يوجب الخلافة وليس العقل، إذ تقوم «لتخلف النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا»[١]. يستشهد علي عبد الرازق إلىٰ جانب ذلك بتعريف ابن خلدون[٢] ويرىٰ -كما سبق ذكره- أنه لا الفقهاء ولا ابن خلدون قاموا بإثبات وجوب الإمامة بالقرآن الذي لا يشترط إلا أن بعض المسلمين يجب عليهم تولي الشؤون العامة[٣]. وبالتالي، لا يمكن تبرير مؤسسة الخلافة إلا عبر الإجماع الضروري -وفقًا للفقهاء- لجعل العقد بين الأمة والإمام عقدًا ملزمًا. ويرىٰ أن الإجماع ليست له حجية في التراث مستشهدًا بكتاب المواقف [في علم الكلام لعضد الدين الإيجي] (II، ٤٦٤)[٤]. كما أن

---

(١) ما يلي مأخوذ من مقالتي، مرجع سبق ذكره، (ص/ ٢٦٧-٢٧٣).

(٢) انظر من أجل رأيٍ مشابه لرشيد رضا، أعلاه، (ص/ ٧٧).

(٣) انظر: الأحكام السلطانية، M. Enger إم إنجر (بون، ١٨٥٣)، (ص/ ٣)، و«الفكر السياسي الإسلامي في العصور الوسطىٰ»، (ص/ ٢٨).

(٤) انظر: المقدمة، طبعة بولاق، (ص/ ١٩١)، و«الفكر السياسي الإسلامي في العصور الوسطىٰ»، (ص/ ٨٤، وما بعدها)، وانظر: علي عبد الرازق، مرجع سبق ذكره، (ص/ ١٣، وما بعدها، و٣٦٨، وما يليها).

السنة لا توجب الإمامة، وحديث حذيفة أورده رشيد رضا في غير موضعه، وقد سبقه ابن حزم في الاستشهاد بالآية (٦٢ [يقصد ٥٩]) من سورة النساء وأحاديث كثيرة تفيد بوجوب الإمامة. ورغم عدم تشكيك علي عبد الرازق في صحة تلك الأحاديث، إلا أنها لا تثبت وجوب الإمامة؛ لأنها تتحدث عن الإمامة والبيعة وجماعة المسلمين الموجودة، وليس باعتبارها واجبةً شرعًا أو حتمية. فبالنسبة لعلي عبد الرازق، تناظر تلك الأحاديث قولَ المسيح: «أعطِ ما لقيصر لقيصر . . . ». إن أطروحته مقنعة إذ يقول فيها إننا لا بد لنا أن نطيع المتغلبين الذين يحكموننا بالقوة، ومع ذلك لا نعترف بالتغلب أو نجيز الخروج علىٰ السلطة الفعالة تمامًا كما نقر بأن الحكم الشرعي الذي يقضي باحترام الفقراء ورعايتهم يتضمن الأمر بضرورة وجود الفقراء، والأمر ذاته ينطبق علىٰ العبودية[١].

وقد تعلم علي عبد الرازق من ابن خلدون أن السلطة الشخصية -القائمة علىٰ العصبية في صورة المناصرة الصلبة للعائلة أو القبيلة أو العشيرة- والقوة العسكرية ضروريتان للوصول إلىٰ السلطة السياسية والحكم والإبقاء عليهما. فبينما يقر بأن الخلافة التاريخية اعتمدت نظريًا علىٰ الإجماع الرسمي لأهل الحل والعقد، يرىٰ أنها قامت عمليًا علىٰ القوة إذ يقول: «لا نشك إطلاقًا في أن القوة الغاشمة كانت دائمًا دعامة نظام الخلافة»[٢]. فتاريخ الأمويين والعباسيين والمماليك والأسر الحاكمة الأخرىٰ يثبت له ذلك بصورة قاطعة، وينقل عبد الرازق أمثلة كثيرة من مؤرخين أكدوا علىٰ وجود معارضة دائمة للخلفاء ناشئة عن كون طاعة المسلمين موجهةً الله وحده؟ فحتىٰ أبو بكر واجه معارضة. ويتفق عبد الرازق مع ابن خلدون في أن الخلافة تزول عندما تضعف العصبية وتختفي بالكلية[٣]. فالسلطة هي القوة الدافعة للخليفة، كما يثبت بوضوح قتلُ يزيد بن معاوية للحسين[٤].

---

(١) يستشهد دعمًا لتوماس ووكر آرنولد، (الخلافة)، الفصلين الثاني والثالث.

(٢) انظر: المواقف في علم الكلام للإيجي (القسطنطينية، ١٢٩٢، ١٨٧٥).

(٣) انظر: مرجع سبق ذكره، (ص/١٧، والتي تليها، و٣٧٣، وما بعدها، و٢٢، والتي تليها، و٣٧٦، والتي تليها).

(٤) المرجع السابق نفسه، (ص/٢٥، ٣٨٠).

إن الله لا يريد أن يكون دينه خاضعًا لنوع معين من الحكم، ولا لفئة معينة من الحكام[1]؛ فالشعائر الدينية ورخاء المسلمين في هذه الحياة الدنيا مستقلان تمامًا عن الخلافة[2]؛ وبالتالي لا تمثل السلطة السياسية والحكم أمرًا ضروريًّا للمجال الديني. لكن من ناحية أخرىٰ، لا ينكر علي عبد الرازق أن الإسلام وضع قوانين وأحكامًا ليطبقها أتباعه، وتقوم تلك الأحكام علىٰ الإخاء والمساواة[3]، [وفي المقابل] تقوم القوانين السياسية ضمنًا علىٰ السلطة والقوة. لكنه لا يقول شيئًا بخصوص تطبيق الأحكام الشرعية التي -باعتبار أنها تمثل مظهرًا عمليًا للإخاء والمساواة- يجب أن يكون لها حضور اجتماعي وتطبيقي. ويشكل الإخاء والمساواة أساس الآداب والأخلاق الاجتماعية الإسلامية، وينظر إليهما في يومنا هذا باعتبارهما مضمون الاشتراكية الإسلامية.

في الواقع، ذهب رشيد رضا إلىٰ حد بعيد في زعمه أن الاشتراكيين الأوروبيين قد يتحولون إلىٰ الإسلام إن علموا أن الاشتراكية الحقيقية يدعو إليها الإسلامُ وحده، ويجب أن يطبقها كل مسلم[4]. ولهذا السبب، كان علىٰ قناعة بأن الدولة الإسلامية هي الأمثل، ليس للمسلمين أنفسهم بل لجميع البشرية. فالزكاة هي الحل الإسلامي للمشكلات الاجتماعية الكامنة في الحكومات المادية والملحدة.

لا يقدّم علي عبد الرازق أي ادعاءات من هذا النوع، بل يركّز علىٰ الإسلام باعتباره دينًا [فقط] وعلىٰ تطبيقه في الحياة اليومية دون أي اتجاهات دفاعية أو جدلية معادية للمسيحية ولأوروبا. نعم، يدرك أن أي جماعة دينية لا يمكنها الازدهار ولا حتىٰ الوجود دون تنظيم، إلا أنه يشدد علىٰ أن هذا النوع من التنظيم لا علاقة بالسياسة ولا التنظيم السياسي. فهو يرسم خطًا فاصلًا بين إمامة النبي العظمىٰ وحكم الخليفة و«أولي الأمر» السياسي ممن يشكلون وجهاء وكبار موظفي الدولة؛ بين سلطةٍ دينية وسلطة سياسية تقوم علىٰ القوة[5].

---

(١) المرجع السابق نفسه، (ص/ ٣٦، ٣٨٩)، المقدمة (ص/ ١٨٠).

(٢) مرجع سبق ذكره، (ص/ ٢٩، ٣٨٣).

(٣) المرجع السابق نفسه، (ص/ ٣٨، ٣٩١).

(٤) المرجع السابق نفسه، (ص/ ٣٥، وما بعدها، و٣٨٩).

(٥) المرجع السابق نفسه، (ص/ ٢٧، ٣٨٢).

انتهت بموت محمد ونبوته السلطةُ الدينية الكامنة في رسالته الإلهية. وما جاء بعده كان حكمًا سياسيًّا يطلق عليه علي عبد الرازق زعامة لا دينية، وسلطة دنيوية (غير دينية وليست معادية للدين) «وزعامة مدنية أو سياسية وزعامة حكومة وسلطان وليس زعامة الدين»[1]. وقد بذل جهودًا مضنية في كشف الاختلاف الجوهري بين النبي باعتباره رسولًا من الله وبين اعتباره حاكمًا سواء كان ملكًا أو سلطانًا. فيقوم بتحليل جميع المصطلحات السياسية التي كانت مُستخدمة [ساعتها]؛ فمنذ وفاة النبي أسس العرب مملكة ودولة وحكومة. والإسلام هو دين الشريعة كلها (أي القرآن والسنة). وبالرغم من أن دولة العرب التي بناها أبو بكر كانت علىٰ أساس دعوةٍ دينية، إلا أنها كانت حكومةً مدنية دنيوية لا علاقة لها بالدين[2]. «كان رسول الله ﷺ زعيمًا للعرب ومناط وحدتهم . . . قام أبو بكر من بعده ملكًا علىٰ العرب جمّاعًا لوحدتهم علىٰ الوجه السياسي الحادث»[3]، ولأن إمامة النبي وسلطته كانت روحية، فتطبيق هذه المصطلحات السياسية والمدنية [عليه] غير دقيق، فهذه التعبيرات في الحقيقة تكون في مستوىٰ أعلىٰ عما تستخدم فيه بشأن الحاكم الدنيوي الذي تقوم سلطته وحكمه علىٰ القوة. فزعامة النبي وسلطانه يمتد إلىٰ قلوب جماعة المؤمنين وعقولها.

لكن ينبغي علىٰ علي عبد الرازق أن يقر بأن رسالة النبي -التي تختلف تمامًا عن مُلك خلفائه- تتطلب قوة معينة حتىٰ يتمكن من تنفيذ القول ويجعل الناس يتبعون دعوته. وفي ذلك يسير علي عبد الرازق علىٰ نهج ابن خلدون. فالرسول لا بد أن يكون سلطانه أعلىٰ من سلطان الحاكم علىٰ محكوميه وسلطان الأب علىٰ أبنائه. وتتضمن كلمةُ «أعلىٰ» أيضًا صفتي «أكثر» و«أوسع»؛ لأن السلطان النبوي يشمل كل شيء تشمله الزعامة الدنيوية. ولكن فوق ذلك، يشتمل سلطان النبي وظيفةً إضافية لا يشاركه فيها أحد، وهي هيمنته علىٰ شؤون الجسد والروح وسياسة الدنيا والآخرة[4].

(١) مرجع سبق ذكره، (ص/ ٩٩، ١٦٦، والتي تليها).

(٢) مرجع سبق ذكره، (ص/ ١٥، ٣٧٠).

(٣) المرجع السابق نفسه، (ص/ ٩٠، ٢٠٩).

(٤) المرجع السابق نفسه، (ص/ ٩١، والتي تليها)، و(ص/ ٢١١، والتي بعدها).

يقترب هذا الكلام إلىٰ حد كبير من تعريف الماوردي التقليدي والعلماء الآخرين للخلافة. ولا شك أنَّ علي عبد الرازق يعي ذلك تمامًا؛ لأنه يؤكد علىٰ أن النبي له سلطان عام وشامل علىٰ جميع الناس ممن أُمر بهدايتهم إلىٰ الله، وهذا السلطان يختلف عن سلطان كل الملوك والسلاطين ويتجاوزه. فهؤلاء يسودون الرعايا، بينما يقود النبي قومه (زعامة قومية). ولذلك لا بد أن تختلف قوته عن قوة الحكام الدنيويين الغاشمة، فهي قوة قدسية تتفوق علىٰ قوة الملوك والسلاطين وتختلف عنها. وباختصار، يختلف حكم النبوة تمامًا عن حكم السلاطين؛ ذلك لأن حكم النبوة له قدسية وغرض ديني -هو هداية الناس طواعية إلىٰ السعادة الأبدية- بينما يرتبط حكم السلطان بالمصالح المادية للناس في هذه الحياة[1]؛ ولذلك يطلق علىٰ سلطان النبي «ولاية روحية»، وعلىٰ سلطان المَلك «ولاية مادية». ويشدد علىٰ أن حكم النبوة لم يكن دولة سياسية، ويبرهن علىٰ كون الرسالة المحمدية رسالةً دينية خالصة عبر الاستشهاد بالقرآن والسنة. فمثلًا، تبيِّن سورة الأحزاب (آية ٤٠) أن محمدًا رسول الله وليس ملكًا، فالإسلام دعوة إلىٰ الله ودعوة إلىٰ الوحدة الدينية لكل البشر، وليس دعوة لحكم دنيوي أو وحدة سياسية. لكن كي يدعم محمد دعوته ورسالته، استخدم بعض الوسائل التي نسميها مع غيره إجراءاتٍ سياسية.

وبعد القرآن والسنة، يتجه علي عبد الرازق إلىٰ تاريخ الإسلام ليثبت أنه رسالة للبشرية جمعاء، فليس دينًا للعرب فقط حتىٰ وإن كان مَنْ بلغه عربيًّا وللعرب أولًا، بل يهدف إلىٰ تحقيق وحدة دينية وليس وحدة دولة؛ تحقيق أمة عربية متحدة في الدين. وليس للأحكام والقواعد التي فرضها الإسلام أي قواسم مشتركة مع آليات الحكم المدني والنظام المدني للدولة. والنبي لم يُسَمِّ خليفة له، بل مات بعد أن أتم وأكمل رسالته التي جاء بها من عند الله.

يدرك علي عبد الرازق أن آراءه تخالف تمامًا آراء غالبية المسلمين، ويوضح ذلك باقتباسٍ من كلام ابن خلدون. ويجتهد في القول بإنه لو جمع بين منزلة النبوة ومنزلة الملك، فإن ذلك لا يتعدىٰ كونه جمعًا ظاهريًّا؛ ويحاول دعم

---

(١) المرجع السابق نفسه، (ص/٩٥، ٢١٤).

أطروحته هذه بوصف حكم النبي بالقدسية وسلطانه بالروحي. نعم، تكتسب الكلمات معاني مختلفةً في السياقات المختلفة، لكن من المشروع التساؤل حول مدىٰ سواغ تأويل علي عبد الرازق هذا.

إن علي عبد الرازق يقوم علىٰ أساس سليم في نقده التاريخي الذي لا يبدي فقط مجرد واقعيةً سياسية جيدة -قد يكون تعلمها من ابن خلدون- بل يبدي أيضًا منهجًا نقديًّا حديثًا مثيرًا للانتباه، إذ يخالف حتىٰ تنظيره التقليدي المدرسي وتفسيره لمصادر الإسلام الأساسية. وكذلك يتميز بأنه يستخدم أطروحة عدم التصريح لإثبات أنَّ حكم النبي لم يكن سياسيًّا. ففي رأيه، لا بد أن تقوم القوانين والاستدلالات علىٰ معرفة حقيقية يمكن التحقق منها. وإن افتُقِد ذلك حُق لنا أن نستنتج أن كل ما يتصل برسالة النبي هو مختلف في جوهره ومراحله عن الحكم والحكام العاديين.

لكن تدحض الوقائع هذا الافتراض في أحد جوانبه المهمة: لقد انخرط النبي في الجهاد كي ينهض بدعوته في مواجهة معارضة العرب واليهود. فكيف إذن يدعي علي عبد الرازق أن «الدعوة الدينية لا تتفق مع استخدام القوة»؟[1] بل يقول إنه لم يلجأ أي نبي إلىٰ قوة السيف لإرغام الناس علىٰ الإيمان بالله؛ ومع ذلك لا يمكن إنكار شن النبي للحروب. فهل لهذا ما يبرره حتىٰ ولو اختلف فرض حكم الإسلام بالقوة تمامًا عن رسالة النبي؟ أفلا يعني ذلك أن النبي كان رسولًا لله وملكًا سياسيًّا في الوقت نفسه[2]؟ سعىٰ علي عبد الرازق إلىٰ حل هذا التناقض الواضح عبر الربط بين دعوة محمد النبوية وبين أنشطته الأخرىٰ عبر كونه يتحرك دائمًا بوحي، زاعمًا أن الرسالة النبوية لا يمكن فصلها عن الإجراءات السياسية والعسكرية الداعمة لها. لكنه ينكر بشدة رأي المسلمين القائلين بأن حكم النبي السياسي كان جزءًا من رسالته السماوية، ويرفض كذلك الفكرة القائلة بأن الإسلام هو الدين الوحيد الذي تتحد فيه السلطتان الدينية والسياسية، رغم أنه

---

(١) المرجع السابق نفسه، (ص/٦٦، وما بعدها، و١٨٦، وما بعدها)، يعتبر قسمًا مهمًّا للغاية من رسالته حيث يستشهد كثيرًا بالقرآن والسنة.

(٢) المرجع السابق نفسه، (ص/٦٨، وما بعدها، و١٨٩).

ينسب إلىٰ خلدون السَبْق في استنباط هذا الرأي. لأنه إن كانت السلطة الدينية والسلطة السياسية متحدتين، لعلمنا الكثير عن التنظيم السياسي وإدارة الدولة التي أنشأها النبي محمد المتصل بالوحي(١).

من المؤكد أن علي عبد الرازق كان علىٰ علمٍ بدستور المدينة الذي بُنِيَتْ عليه نظرية الخلافة. كيف يدعي إذن عدم قدرته علىٰ تفسير قلة معرفتنا بحجة أن المصادر التاريخية لم تتطرق إلىٰ حكم النبي؟ بل يصر علىٰ عدم وجود دليل واضح في القرآن أو السنة علىٰ الطبيعة السياسية للإسلام، وأن زعم الفقهاء والمؤرخين بأن الإسلام وحدة دينية وسياسية ما هو إلا مجرد ظن، و﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾(٢). هذا مبدأ سليم، ولكن إذا لم نعتبر رفضَ [علي عبد الرازق] للمصادر الدينية والتاريخية بالرفض المغرض أو المتحيز، سيكون ادعاءه بـ «عدم الثبوت» ادعاءً غير مقنع.

ومع ذلك، هناك طرح آخر له لا بد من تسليط الضوء عليه. فعلي عبد الرازق يشدد باعتباره لأبي بكر ملكًا علىٰ أن سلوكه الديني كان يهدف إلىٰ تعزيز الرأي القائل بأن منصبَ الخلافة منصبٌ ديني مما أعطىٰ للخلفاء اللاحقين عليه ميزة المحافظة علىٰ حكمهم وتقويته(٣). يتضح من ذلك -بالإضافة إلىٰ تحذيره من الثقة في المؤرخين دون تطبيق مقاييس العقل والتجربة علىٰ أخبارهم- بعض جوانب مقاربتنا ومنهجنا العلمي الحديث. يطالب علي عبد الرازق بحق تأويل القرآن والسنة ويمارسه ويصل إلىٰ استنتاجات تخالف تمامًا التفسيرات التقليدية المعتمدة. لقد وصل به منهجه النقدي للتاريخ -والقائم علىٰ قراءة ابن خلدون الواقعية للتاريخ الإسلامي- إلىٰ القناعة بأن الدوافع السياسية هي العنصر المهيمن، وأن الدين يُستخدم لخدمة غايات وأهداف سياسية. فنحن -من وجهة نظره- لا نملك معرفةً تفصيلية عن النظام والإدارة في عهد النبي مقارنة بعهد الخلافة، مما يؤكد له رأيه الذي يصل إلىٰ درجة قناعةٍ دينية بأن رسالة النبي

(١) المرجع السابق نفسه، وما يليه (ص/٧٨-٨٧، و١٩٨-٢٠٦).

(٢) المرجع السابق نفسه، (ص/ ٥٢، والتي تليها، و١٧٥).

(٣) المرجع السابق نفسه، (ص/ ٥٤، وما بعدها، و١٧٧).

دينية محضة ومجرد دعوة إلىٰ الله. فيقول إنه باعتماده علىٰ عقله فقط ودون مساعدةٍ إلهية، لا يمكنه معرفة المزيد عن حكومة النبي. وعلاوةً علىٰ ذلك، هناك معارضة قوية للبحث العقلي في الشؤون الدينية. ولذلك، يقدم عدة تفسيرات يحمي بها نفسه من الاعتراضات الموجهة إليه بتأكيده علىٰ أن حكم النبي كان مثاليًّا وكاملًا في كل جانب وغير ممكن بلوغه بالعقل البشري لأنه كان قائمًا علىٰ الوحي والحكمة الإلهية[1]. ولا أي من الدول التي جاءت بعده كانت تشبهه ولا يمكنها. وهذا ما يُصَعِّب الإثبات عقلًا أن حكم النبي لم يكن -خلافًا للظاهر- سياسيًّا دنيويًّا.

يجب أن نقر بأنَّ علي عبد الرازق في مأزق، فمن خلال إيمانه الخالص والعميق بالحقيقة الإلهية الكامنة في القرآن والسنة، يضفي صفةَ الكمال علىٰ كل شيء قاله النبي أو فعله، [وفي المقابل] من خلال البحث العقلي في التاريخ، يكتشف مدىٰ الهوة الفاصلة بين سلطان الدين الذي مثّله محمد وبين دولة القوة لدىٰ الخلفاء. فهو يرغب في التدقيق في طبيعة حكم النبي لكنه -لتحيره بين الإيمان والعقل- يتخفَّىٰ وراء نقص المعرفة الوقائعية الموثقة. لكنه يجد نفسه مرغمًا علىٰ الاستغناء عن فكرة عدم التيقن هذه. لذلك نجد بعض الجمل والعبارات التي قد تُفهم باعتبارها محاولة -غير موفقة ولا مُرضية لكنها صادقة- تقديم الدليل علىٰ أطروحته الخاصة بفصل الدين عن السياسة ومن ثم مناصرة قيام دولةٍ علمانية.

يمكن إدراك هذا علىٰ نحو أمثل بالانطلاق من قناعته الأساسية بأن «دولة» النبي تختلف إلىٰ حدٍّ ما عما يتضمنه مصطلح «دولة» الذي نعرفه. أما دولة أبي بكر فهي دولة سياسية وشيء جديد بالكلية. لكن حقيقة أن محاولته محاكاة النبي بقدر الإمكان، والحلول محل رسول الله كما يبدو في استخدامه لقب «خليفة رسول الله»، أضلت العديد من المسلمين فظنوا أن منصبه كان منصبًا دينيًا. وينكر علي عبد الرازق أنَّ الحروب التي خاضها أبو بكر كانت حروبًا دينية، بل كانت سياسية محضة، كما يتضح ذلك من بدء دولته بحرب المرتدين

(١) المرجع السابق نفسه، (ص/ ٥٥-٥٩، و١٧٨-١٨١).

بغض النظر هل كانوا متمرِّدين دينيِّين (مرتدين) أم كانوا متمردين سياسيين. ولأسباب سياسية، ظلت طاعةُ الإمام من طاعة الله، لذا كان الخروج علىٰ الحكام خروجًا علىٰ الله. وبالمثل، كان النزاع بين «مالك [بن نويرة]» وأبي بكر نزاعًا سياسيًّا وليس دينيًّا؛ إذ كان الحوار الذي دار بين «خالد [بن الوليد]» و«مالك» يدور حول ملكية ملك لا حول قواعد دين(١).

يزعم علي عبد الرازق أن الأحكام التي شرعها النبي كانت بسيطة وفطرية في دولة البساطة تحكمها حكومة الفطرة، وكانت تتعلق بالصلاة والصيام. فالبساطة كانت السمة الأساسية لحياة النبي؛ لذلك كان ينقص حكمه بعض المظاهر التي يعتبرها علماء السياسة اليوم أركانًا للحكومة المدنية. لقد كان النبي أميًّا وبُعِث إلىٰ قوم أُمِّيِّين، لذا كان ممكنًا أن يقوم النظام السياسي في عهده علىٰ البساطة الفطرية. وما نراه اليوم ضروريًّا للحكم هو في الحقيقة مصطنع. وعلىٰ الرغم من أن الحكومة النبوية تبدو أمرًا غامضًا ومشوشًا [اليوم]، إلا أنها علىٰ العكس من ذلك ما هي إلا البساطة الحقة وحالة الفطرة الأصلية. ولذلك، يرىٰ البعض أن النظام السياسي والحكم هي اصطلاحات عارضة تنشأ عن قرارات بشرية، وهي أوضاع مصنوعة لا تلزم الدولة البسيطة(٢). إلا أن مؤلفنا لا يتفق مع هذا الرأي وإن كان متفقًا مع الدين؛ إنه رأي غير صحيح، ولا بد من إيجاد رأي آخر، مما يقوده إلىٰ التفرقة الجوهرية بين السلطان النبوي والسلطان الدنيوي، والذي سبقت مناقشته(٣).

ولا يعد عرض علي عبد الرازق للآراء الأخرىٰ إلا آليةً مدرسية جدلية تُمَكِّنه من الوصول إلىٰ استنتاجات تتفق مع أطروحته. وصلنا إلىٰ هذا الرأي بسبب التناقضات التي يُقحم المؤلف فيها نفسه، والتي سنذكر منها اثنين. أولًا، يقر علي عبد الرازق بأن النبي انخرط في الجهاد من أجل تعزيز رسالته الدينية، وأن الجهاد من أركان الدين الخمسة. ورغم ذلك، يعلن دون تردد أن الجهاد حرب

(١) المرجع السابق نفسه، (ص/٧٦، ١٩٦، والتي تليها).
(٢) المرجع السابق نفسه، (ص/٩٥، وما بعدها، و٢١٤، وما يليها)، الفصل كله تعليمي.
(٣) المرجع السابق نفسه، (ص/٥٨، ١٨٠).

عدوان لا تناسب الدعوة الدينية علىٰ الرغم من أنها قد تزيد من العمران (أحد مصطلحات ابن خلدون المفضلة). ويضيف أن الجهاد «وسيلة عنيفة وقاسية، ولكن ما يدريك، فلعل الشر ضروري للخير في بعض الأحيان، وربما وجب التخريب ليتم العمران»[1].

أما بالنسبة إلىٰ التناقض الثاني، فهو يُظهر الصعوبات التي يجدها عالم الشريعة التقليدي في سعيه للإتيان بمفهوم جديد للإسلام يقوم كتفسير ذاتي وجديد للنصوص الدينية في وجه معارضة صلبة من تيار أصولي يدعي أن التراث يدعمه. أعني بذلك قوله إن قوانين النبي كانت بسيطة ومتعلقةٌ [فقط] بالصلاة والصيام. إذ يقول في موضع آخر من رسالته صراحةً إن المبادئ والعلاقات الاجتماعية والقواعد الأخلاقية والحدود التي وضعها الإسلامُ هي ضمن الشرع الديني، وتهدي إلىٰ الله وإلىٰ مصلحة الإنسان الدينية[2]. وبالتأكيد تحتوي الشريعة هنا علىٰ ما هو أكثر من الأحكام البسيطة المتعلقة بالصلاة والصيام، وبذلك يتفق مع الرؤية الأصولية.

لكن نظرًا لرغبته في فصل الشؤون الدينية عن الشؤون السياسية، فإن علي عبد الرازق يفرق -بشكل مشروع تمامًا- بين الشريعة الدينية وبين إقامة العدل، أي تطبيقه، والذي يمثل مهمة سياسية محضة كالشؤون المالية والعسكرية التي تندرج تحت المصلحة المدنية. ولما كان يؤكد علىٰ أن النبي والشريعة الدينية لم يهتمَّا بالمصلحة المدنية، قد نسأل كيف ينشأ هذا التقسيم عن الطبيعة الشاملة للشريعة التي-وفقًا لحكم النبي- تشتمل علىٰ أحكام تضمن خير الدنيا للإنسان استعدادًا لخير روحه في الآخرة.

إن فصل السلطة التشريعية عن السلطة التنفيذية مبدأٌ حديث، وقد رأينا من قبل كيف أيَّد كوك ألب في تركيا فصل منصبي المفتي والقاضي علىٰ أساس التفرقة ذاتها بين المسؤولية الدينية لشيخ الإسلام والمسؤولية السياسية للسلطان الذي يعين القاضي. لكن يبدو أن علي عبد الرازق لم يرد أن يتخلىٰ عن

(١) المرجع السابق نفسه، (ص/ ٩٨-١٠٢، و٢١٧-٢٢٢).

(٢) المرجع السابق نفسه، (ص/ ٥٩-٦٢، و١٨٠-١٨٤).

شمولية الدين في الوقت ذاته الذي أراد فيه ألا يتلوث نقاؤه بإقحامه في السياسة. ومن هنا يؤكد علىٰ الوحدة الدينية للعرب -بسبب الشرع الديني- وعلىٰ تنوعهم السياسي والاجتماعي والاقتصادي. إذ إن الدين قد حجم من الشقاق والخلاف بين العرب، إلا أنه بوفاة النبي انتهت تلك الوحدة كما يؤكد أبو الفداء[1].

يقودنا ذلك حتمًا إلىٰ التساؤل عن القانون المطبّق في الدولة الدنيوية التي يسميها الخلافة. فإن كانت أحكام الإسلام لا علاقة لها بالحكم السياسي ولا بالإدارة، فهل هناك مجالٌ للشريعة؟ لا نجد في الحقيقة إجابةً مباشرة في رسالته إلا الفقرة التالية:

«والحق أن الدين الإسلامي بريءٌ من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون، وبريء من كل ما هيؤوا حولها من رغبة ورهبة، ومن عز وقوة. والخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية، كلا ولا القضاء ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة. وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة، لا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها ولم ينكرها، ولا أمر بها ولا نهىٰ عنها، وإنما تركها لنا، لنرجع فيها إلىٰ أحكام العقل، وتجارب الأمم، وقواعد السياسة.

لا شيء في الدين يمنع المسلمين أن يسابقوا الأمم الأخرىٰ في علوم الاجتماع والسياسة كلها، وأن يهدموا ذلك النظام العتيق الذي ذلوا له واستكانوا إليه، وأن يبنوا قواعد ملكهم، ونظام حكومتهم علىٰ أحدث ما أنتجت العقول البشرية وأمتن ما دلت تجارب الأمم علىٰ أنه خير أصول الحكم»[2].

يفصل علي عبد الرازق الدين عن السياسة مرارًا وتكرارًا، فالإسلام دعوة إلىٰ الله، وكانت دعوة النبي هي الوحدة الدينية عبر الإيمان بالله. وتعني عالمية الإسلام الوحدة الدينية ووحدة الإيمان والمذهب الديني، وليس وحدة الدولة ومذاهب المُلك[3]. إن الإسلام دعوة دينية.

---

(١) راجع (ص/ ٩١، وما بعدها)، أعلاه.

(٢) مرجع سبق ذكره، (ص/ ٦٩، ١٩٩)، انظر أيضًا: (ص/ ٥٢، ١٧٤)، «كان الجهاد لتثبيت السلطان وتوسيع الملك».

(٣) المرجع السابق نفسه، (ص/ ٨٥، والتي تليها، و٢٠٤).

ويقول أيضًا إنه معقول أن يؤخذ العالم كله بدين واحد، وأن تنتظم البشرية كلها وحدة دينية، فأما أخذ العالم كله بحكومة واحدة، وجمعه تحت وحدة سياسية مشتركة، فذلك مما يوشك أن يكون خارجًا عن الطبيعة البشرية، ولا تتعلق به إرادة الله. فالله خلىٰ بين ذلك وبين عقول البشر ومصالحهم وأهوائهم. والله يريد أن يتم العمران لكن بتدافع الناس[1]. وينقل علي عبد الرازق عن القرآن أن النبي لم يشر أبدًا إلىٰ دولة إسلامية أو عربية[2]، ولم يخُض في الشؤون السياسية، ولم يعزل واليًا، ولم يعين قاضيًا، ولم ينظم شأنًا اقتصاديًّا كالزراعة والصناعة[3].

يتضح من كل هذه الفقرات أن علي عبد الرازق -خلافًا للرؤية والتوجه التقليديين- يتجاوز الخلفاء الراشدين ويتناول شخص النبي نفسه باعتباره رسول الله الذي بلغ رسالته وعاش حياة مثالية. وكان تحفظه الوحيد هو الجهاد. فقد رفض الخلافة أو الإمامة باعتبارها دولةً دنيوية تقوم علىٰ السلطة والقوة الغاشمة، بالمعنىٰ الذي ينطوي عليه مفهوم المُلك لدىٰ ابن خلدون (في كلتا صورتيه الملك المطلق والملك المختلط). وفي هجومه علىٰ الخلفاء أبرز علي عبد الرازق نفسه باعتباره تلميذًا حقيقيًّا لابن خلدون ونظريته عن دولة القوة. فقد رأيناه يتهم الخلفاء بتضليل الناس باسم الدين من أجل مآربهم الشخصية في السلطة والجاه، وبذلك أضروا الإسلام الدين العالمي ضررًا بالغًا، وأضروا أيضًا بدولتهم بإنكارهم علىٰ رعاياهم حرية العلم التي تعتبر سمة الإنسان العاقل والشرط الجوهري للحكم الرشيد والإدارة ذات الكفاءة التي تسعىٰ للخير والمصلحة. فقد حرم الخلفاء «باسم الدين . . . عليهم [أي المسلمين] النظر في علوم السياسة . . . كل ذلك انتهىٰ بموت قوىٰ البحث ونشاط الفكر بين المسلمين فأصيبوا بشلل في التفكير السياسي والنظر في كل ما يتصل بشأن الخلافة والخلفاء»[4].

---

(١) مرجع سبق ذكره، (ص/٨٦، و٢٠٥)، انظر: أبو الفداء، المجلد الأول، (ص/١٤٢).

(٢) المرجع السابق نفسه، (ص/١٠٣، ٢٢١، والتي تليها).

(٣) المرجع السابق نفسه، (ص/٨٣، ٢٠٢).

(٤) المرجع السابق نفسه، (ص/٧٧، والتي تليها، و١٩٧، وما بعدها).

وفي بداية بحثه، يستهجن علي عبد الرازق إهمال العلوم السياسية بين المسلمين، ويشير إلىٰ أنه لا يعرف مؤلفًا واحدًا كَرَّس نفسه لدراسة السياسة. ولذلك، لا يوجد بحث في أنظمة الحكم ولا أصول السياسة. ويتساءل عن سبب إهمالهم النظر في كتاب الجمهورية لأفلاطون وكتاب السياسة لأرسطو، وهم الذين بلغ من إعجابهم بأرسطو أنْ لقَّبوه المعلم الأول[1]؟ فيقدّم إجابته بأن علم السياسة يشكل خطرًا جسيمًا علىٰ المُلك؛

«بما يكشف من أنواع الحكم وخصائصه وأنظمته إلىٰ آخره، لذلك كان حتمًا علىٰ الملوك أن يعادوه وأن يسدوا سبيله علىٰ الناس . . . خوفًا من أنه قد يمس قواعد ملكه . . . من هنا نشأ الضغط الملوكي علىٰ حرية العلم، واستبداد الملوك بمعاهد التعليم»[2].

يمد ذلك علي عبد الرازق بسبب إضافي ليؤكد علىٰ أن الخلافة نظامٌ سيئ. لكن لا يثير زعم علي عبد الرازق بأن كتابات أفلاطون وأرسطو السياسية كانت مُهملة دهشةً كبيرة لدىٰ الباحث الغربي، بل الأكثر من ذلك دهشةً هو أن علي عبد الرازق نفسه يستشهد بـ«هوبز» فيما يتعلق بالحق الإلهي للملك، وبـ«جون لوك» في سيادة الشعب عندما يستنكر عدم معرفة المسلمين لمصدر حكم الخليفة، إلا أنه لم يدرِ بالرسائل السياسية التي ألفها الفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم من فلاسفة المسلمين. كما يبدو أنه لم يكن علىٰ دراية بالتشابه بين إخراجه النبي محمد من بين الحُكَّام الدنيويين وبين تفريق ابن سينا وابن رشد بين نبوة محمد ونبوة كل الأنبياء السابقين[3]. يُبين كل ذلك مدىٰ ضعف التأثير الذي تركته تلك الأبحاث السياسية للفلاسفة المسلمين علىٰ الفكر الدستوري لدىٰ الفقهاء وعلماء الدين المسلمين.

في الختام، يمكننا القول إن هدف علي عبد الرازق الرئيس في هذا البحث هو إثباته أن الدين والسياسة عالمان منفصلان[4]. وفعل ذلك بإثبات أن الخلافة

---

(١) المرجع السابق نفسه، (ص/ ٨٨، ٢٠٦).

(٢) المرجع السابق نفسه، (ص/ ٨٢، والتي تليها، و٢٠٣).

(٣) المرجع السابق نفسه، (ص/ ١٠٢، والتي بعدها، و٢٢٠، والتي تليها).

(٤) المرجع السابق نفسه، (ص/ ٢٢، والتي تليها، و٣٧٧، وما بعدها).

تعد خيانةً لرسالة النبي محمد ومهمته، ويجب علىٰ المسلمين أن يقتدوا بالنبي في إيمانهم [فقط]، وأن ينشئوا دولةً حديثة تقوم علىٰ مبادئ عصرية. لكن لا يمكننا القول بأنه نجح في هدم ودحض النظرية التقليدية في الخلافة أو الإمامة. ولا تكمن الصعوبة الحقيقية في إضفائه معاني مختلفة علىٰ المصطلحات الدستورية عند تطبيقه إياها علىٰ النبي، فتتميز عن دلالاتها الحالية عندما تطبق علىٰ خلفائه. (يمكننا التفكير فقط في المعاني الحديثة المعاصرة لمصطلحات كالاجتهاد والشورىٰ). بل تكمن تلك الصعوبة في نبذه للشريعة الإسلامية باعتبارها الأداة المركزية في دعوة النبي الدينية. ربما يكون هذا هدفه الرئيس في هدم النظرية التقليدية؛ إذ إن الخلافة مترادفة عمليًّا مع الشريعة؛ ولذلك اضطر إلىٰ دفع ثمن حيده عن التقليد. فهل يقصد أن القوانين السياسية والإجراءات التي تضمنتها الشريعة -التي لم تكن موجودةً في عهد النبي!- لم تعد ملزمة الآن بسبب زعمه أن دولة النبي لم تكن دولة بالمعنىٰ المعتاد للمصطلح؟ يبدو لي أن هذا هو التفسير الوحيد الممكن؛ إذ ينطوي ضمنيًّا علىٰ افتراق جذري مع الموقف التقليدي. لكن لماذا إذن يتحدث في موضع عن الشرع الديني باعتباره مجموعة من القواعد البسيطة تنحصر في أمور الإيمان والعبادة، بينما يقول في موضع آخر إنه يتضمن [أي الشرع] أحكامًا تضبط العلاقات الاجتماعية وحدودًا جنائية وقواعد أخلاقية؟ هل نكون علىٰ حق في التفرقة بين الشرع الديني الذي أتىٰ به محمد بوحي من الله، وبين شريعة الخلافة؟ يمكن نسبة هذا التشوش -إن وجد- إلىٰ تعليمه التقليدي. ففي الواقع، يذكر عبد الرازق مصطلح الشريعة رابطًا إياها بأبي بكر، إذ يقول: «وكذلك فشا بين المسلمين منذ الصدر الأول الزعمُ بأن الخلافة مقام ديني، ونيابةً عن صاحب الشريعة ﷺ»[1].

وبصرف النظر عن الحكم[2] علىٰ اتساق الرسالة وتماسكها وقوة حجتها المنطقية، فهي يمكنها تقديم الأساس النظري لفصل الإسلام جذريًّا -باعتباره دينًا

---

(١) المرجع السابق نفسه، (ص/ ٣٠، ٣٨٤)، انظر: الكواكبي، نقلًا عن نسيبة H. Z. Nuseibeh (the Ideas of Arab Nationalism) (مطبعة جامعة كورنل، ١٩٥٦)، (ص/ ١٣١) لأجل رأي مماثل.

(٢) انظر: «الفكر السياسي الإسلامي في العصور الوسطىٰ»، (ص/ ١٤٦، ١٨٣، والتي بعدها)، وthe Place of Politics in the Philosophy of Ibn Rushd في BSOAS، (١٩٥٣)، (ص/ ٢٥٨، وما بعدها).

قادرًا علىٰ البقاء والانتشار السلمي- عن شؤون الدولة التي تندرج تحت الشأن البشري الخالص. لقد كان تبرير علي عبد الرازق -بناءً علىٰ أحداث تركيا- لدولة علمانية للمسلمين يتناقض تمامًا مع الفكر التقليدي عن الخلافة الذي مثله رشيد رضا ونقل الصراع الذي خسره الإسلام في تركيا إلىٰ العالم العربي. ولا شك في أن الدستور المصري الجديد عام (١٩٢٣) سار في هذا الاتجاه، مما أخرج هذا الصراع إلىٰ العلن في مصر، كما كان هذا الدستور بمثابة نهاية التطوير الدستوري والتحديثي الذي بدأ مع الخديوي إسماعيل، وبداية علمنةٍ أوسع وصلت إلىٰ ذروتها مع ثورة (١٩٥٢) ودستور (١٩٥٦).



الفصل الخامس

الإسلام والقومية العربية

محمد الغزالي، وخالد محمد خالد

يعتبر رشيد رضا وعلي عبد الرازق زعيمَي التوجهين الإسلاميين الأساسيين في عصر القومية الذي نشأ بعد مرحلة «تجديد» محمد عبده. قام هذان المفكران بتحديد إطار الجدل حول شخصية الدول السيادية المستقلة التي يشير تأسيسها إلىٰ تحقيق الهدف الأول الذي وضعته الحركة القومية لنفسها في مواجهة الهيمنة والنفوذ الأجنبي (الكولونيالية والإمبريالية)، أي تقرير المصير. كان هذا الجدل جزءًا لا يتجزَّأ من المرحلة الثانية [من القومية] التي كانت أهدافها تحقيق الذات والتعبير عنها؛ ولذلك لا يعد تحديد وضع الشريعة في الدولة فيما يخص دستورها وثقافتها وكيانها الاقتصادي والاجتماعي مجرد ألعابٍ نظرية. ومن الضروري أيضًا علىٰ المستوىٰ الداخلي والخارجي في معركة الفكر أن نحدد مكانة هذه الدول في الحضارة الحديثة. فمصير الشريعة لن يقرر فقط حال الإسلام اليوم أو غدًا، بل أيضًا الدور الذي سيلعبه في المواجهة القائمة بين أوروبا والشرق وبين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية.

كان هذا ما أقر به جوزيف شاخت بوضوح عام (١٩٣٢)[١]، في حديثه عن مشكلة **الشريعة والقانون في مصر الحديثة**، إذ ذكر أن مزج الشريعة بالقانون كان

---

(١) في Der Islam, XX (1932)، وما بعدها).

ظاهرة انتقالية. لكن يجب ألا ننسىٰ في تتبعنا للجدل حول دولة إسلامية أم علمانية -الذي كان جوهر الجدل بالفعل- أنه يعكس جدلًا دستوريًّا كانت تحياه القوىٰ السياسية والاجتماعية في الدولة. فالقرار سياسي لأنه يتخذه سياسيون، نعم، لكنه يؤثر بعمق علىٰ عقل الأمة وروحها.

لقد انتظر العلماء -كما يقول هاملتون جب[1]- تطهيرًا للدين من الخرافات نحو إحياء إسلامي، في حين كان يهدف المفكرون المتغربون -الذين شكّلوا كوادر وموظفي الخدمة المدنية- إلىٰ تحقيق إصلاح إسلامي «بالمعنىٰ الغربي»، وفي محاكاةٍ للتنظيم السياسي الغربي ومحاكمه ومدوناته القانونية.

لقد كتب رشيد رضا رسالته قبل عامٍ من إصدار الدستور المصري الذي أسس ملكية دستورية بحكومة تمثيلية وكتب علي عبد الرازق رسالته بعد الدستور بعامين. تبنىٰ الدستور مدوناتٍ قانونية حديثة باستثناء قانون الأحوال الشخصية الذي ظل قانونًا شرعيًا، ولم يعترض العلماء[2]. لكن في الحقيقة، كانت القوانين الفرنسية قد تم اعتمادها منذ الخديوي إسماعيل دون اعتراض من الأزهر، والذي عرّض الأزهر كما أسلفنا لهجوم الشيخ عباس الجمال عام ١٩٣٦م الذي أدان هذه الخيانة للأخلاق والتراث الإسلامي[3].

واستمر توجه علمنة القوانين والقضاء بلا هوادة جنبًا إلىٰ جنب مع الجدل بين «الإسلاميين» والمتغربين حول نوع الدولة التي يجب علىٰ المسلمين إنشاؤها وأي القوانين يجب عليهم تبنيها.

نجد في محمد الغزالي تلميذًا لرشيد رضا يشدد مثله علىٰ واجب المسلمين الحتمي في تطبيق تعاليم الإسلام علىٰ الحياة السياسية والاجتماعية. كانت آراؤه هي آراء جماعة الإخوان المسلمين مصطبغةً بقوة بموقف القوميين المتصلب ضد «الكولونيالية» الغربية و«الإمبريالية» والتي يحملها مسؤولية الفصل الخاطئ بين الدين والسياسة. لكن لا شك أن القومية عدوٌ لا يقل خطرًا للإسلام.

---

(١) انـظـر: The Search for an Islamic Democracy being social Reform: Factor X (in the Middle East in Transition) تحقيق W. Z. Laqueur (لندن، ١٩٥٨)، (ص/٦).

(٢) انظر نقد نسبية المقابل، مرجع سبق ذكره، (ص/١٥٥)، وهذا مما يبدو صعب التبرير.

(٣) يوجد هذا في كتاب(Der Islam,XX)، (١٩٣٢) (ص/٢٠٩، وما بعدها).

كتب الغزالي رسالة بعنوان «من هنا نعلم»[١] يرد فيها علىٰ رسالة خالد محمد خالد «من هنا نبدأ» التي تعتبر تطبيقًا راديكاليًا لأطروحة علي عبد الرازق. ولا يعترض محمد الغزالي فقط علىٰ فصل الدين عن الدولة عمليًا، بل أيضًا قبول المسلمين لهذا الفصل في عقولهم إذ يفرقون بين السلطة الدنيوية والقوىٰ الروحية. ويدعي أن سبب ذلك هو التأثير الإمبريالي الغربي، الذي قام بعزل الإسلام عن التشريع والحكومة بهدف تدمير الدين[٢].

بدأ الغزالي هجومه بإعلان أن نجاح الإسلام يتوقف علىٰ حصوله علىٰ سلطة سياسية، كما فعل الشعب الفرنسي والروسي في ثوراتهم. لأن ذلك «هو ما حدث مع الرسول العظيم صاحب هذه الشريعة، فقد بدأ هاديًا ومبشرًا ونذيرًا، وانتهىٰ قاضيًا وحاكمًا، بعد ما تحولت رسالته من طور الدعوة . . . إلىٰ طور الدولة»[٣]، وكذلك كان الخلفاء الراشدون حكامًا دينيين سعوا لله ولكتابه لا لطمعهم في السلطة، واستخدموا سلطتهم وحكمهم حتىٰ تقوم «للإسلام حكومة ترعىٰ عقيدته وتنفذ شريعته».

هذا رد الغزالي الواضح علىٰ علي عبد الرازق. ويلوم العداوة الأوروبية علىٰ اعتبارها الإسلام «دينًا معزولًا عن الدولة»، ويرد هذه العداوة إلىٰ الحملات الصليبية التي لا زالت روحها سائدة إلىٰ اليوم. فإسرائيل واليهودية -دينًا ودولة- ما هما إلا أداتين من أدوات أوروبا في القضاء علىٰ الإسلام. لكنه يرىٰ أن السلطة السياسية ليست سياجًا فقط لحماية حدود الإسلام، بل كذلك قيام علىٰ حقائقه بالتعليم والتربية. وبالنسبة إليه، حكومة الإسلام هي حكومة رجال أحرار يفنون أشخاصهم في سبيل دينهم وأمتهم. إن العقيدة والشريعة تمثلان كيانًا واحدًا في الإسلام، يشتمل المعاملات والحدود والعبادات. وتتطلب الواجبات الاجتماعية وواجب الجهاد الديني تنظيمًا لا يمكن إلا للدولة توفيره.

---

(١) انـــظـــر: The Search for an Islamic Democracy being social Reform: Factor X (in the Middle East in Transition) تحقيق W. Z. Laqueur (لندن، ١٩٥٨)، (ص/٦).

(٢) انظر: نسيبة، مرجع سبق ذكره، (ص/١٥٥).

(٣) انظر: (ص/٧٠) أعلاه.

يرىٰ الغزالي أنه من المهم رفع شعار «الإسلام دين لا دولة» في العصر الذي تستيقظ فيه الخصومة التقليدية بين الشرق الإسلامي والغرب المسيحي (الصليبي). لأن الغرب -مستوحيًا الكنيسة التي تعمل من وراء ستار- لا يبغي إلا احتلال بلاد الإسلام وقص أجنحته بإلغاء تشريعاته وهدم تقاليده.

وبينما يجب علينا أن نأخذ في الاعتبار التشكيك المبرَّر في نوايا الغرب، في ضوء سجل الأنشطة الكولونيالية والتبشيرية التي قامت بها السلطات الأوروبية في الماضي، إلا أنه يصعب علينا أن نفهم السبب التي تدفع غربًا معلمنًا إلىٰ حد كبير يتكون من دولٍ لا دينية إلىٰ تدمير الإسلام. فالدين المنظم مهددٌ في الغرب كما في الشرق. فمن المعلوم أن فصل الدولة والكنيسة في الغرب نتج عن الثورة الفرنسية وعن الأفكار التي حثَّتْ عليها. وبسبب هذه الأفكار، تواجه الكنيسة القَدْر نفسه من التحدي الذي يتعرض له الإسلام، وإن كان بطريقة مختلفة؛ إذ إن المسيحية والإسلام يختلفان في الأصول والتركيب والتنظيم والممارسة. تكون هذه الاختلافات بينهما مذهلة إذا سلمنا بالنظرية التقليدية التي تقضي بوحدة الدين والسياسة في الإسلام، كما يصورها محمد الغزالي في مواجهة خالد محمد خالد الذي يقرنه الغزالي بالغرب المسيحي المعادي. لكن لماذا يشدد الغزالي علىٰ أن المطالبة بفصل الإسلام عن السياسة تتزامن مع التجدد المزعوم «للخصومة التقليدية» بين الشرق والغرب؟ لماذا يشدد علىٰ هذا التوقيت بالذات إن لم يكن هدفه تكذيب خالد محمد خالد، الذي لم يحاول الغزالي دحض أطروحاته بنقدٍ وقائعي كافٍ؟

أليس التهديد الذي واجه الإسلام التقليدي كان ناشئًا عن توجهٍ علماني، وفلسفة سياسية تنبع من التقاليد اليونانية والرومانية أكثر مما تنبع من التقاليد اليهو-مسيحية؟ ففي ذلك تكمن خطورته، ولمواجهة هذا التحدي كان المسلمون عادةً السؤال التأسيسي؛ «ما الإسلام؟» لنكرر؛ تمثلت الإجابة عمومًا إما في إجابة الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا ومحمد الغزالي وغيرهم ممن يطالبون بدولة إسلامية تقوم علىٰ الشريعة (القرآن والسنة بوجود الفقه التاريخي أو بدونه)، أو في إجابة علي عبد الرازق وخالد محمد خالد وغيرهما ممن يؤيدون دولة لا دينية

يكون الإسلام فيها دين الدولة الرسمي أو الشأن الخاص بالمواطن المسلم. فالإسلام -بتعبيرات الغزالي- إما أن يُفهم باعتباره عقيدةً وشريعة معًا أو عقيدةً فقط إلىٰ جانب قانون دولةٍ حديث ومستقل عن الأصل والجزاء الدينيين، لكنه متسق مع هذه العقيدة. يتجاهل هذا التصنيف العلمانيين الذين يبغون بناء دولةٍ حديثة في إطار حضارة حديثة دون أي إشارة واعية للإسلام.

عنون محمد الغزالي الفصل الأول من كتابه بـ «حكم إسلامي لا قومي»، ولخص فيه توجهه وبرنامجه جيدًا، كما ركَّز أيضًا علىٰ المشكلة الأساسية التي تواجه الإسلام اليوم، ألا وهي صلاحية الشريعة بكل ما ينطوي عليه ذلك في عصر تشكيك وإلحاد.

استطاع الإسلام في العصور الوسطىٰ مواجهة تحدي الفلسفة والعلوم اليونانية-الهلنستية، لأن أتباعه كان يجمعهم الإيمانُ والرغبة في الرضوخ إلىٰ قانون ديني ينظم حياتهم كلها. كان هناك زنادقة بالطبع، لكن الغالبية العظمىٰ من المسلمين -سواء كانوا سنةً أو شيعة- قبلوا بالالتزامات التي فرضها الإسلام عليهم. فالتوحد حول وحدانية الله والشهادة بنبوة محمد مكّن الأغلبية السنية من السماح باختلاف محدود في الممارسة القانونية عبر مذاهب تقليدية أربعة. وأرىٰ أنه من المغالطة أن نفترض أن كل شيء سيكون علىٰ ما يرام إن اجتمع العلماء واتفقوا علىٰ مدونة قانونية واحدة من المذاهب الأربعة الموجودة. فالمشكلة الجوهرية اليوم لا تتعلق بالاستسلام لقانون إلهي الأصل والجزاء، بل تكمن في الإيمان بالله نفسه. لأننا إن آمنا بالله، سيمكننا -عبر إرادة نابعة عن الإيمان- القبول بشرعه الأبدي نفسره بعقولنا المحكومة بإيماننا.

لذلك، يجب أن يؤخذ الإيمان بالله باعتباره القاعدة الأساسية الضرورية لأي دولةٍ إسلامية. ثم يأتي في المرحلة التالية السؤال عما يمكن فعله مع هؤلاء الكفار بالله -وهم ليسوا قلةً هامشية، وحتىٰ إن كانوا كذلك، لن يؤثر ذلك علىٰ عدالة قضيتهم- وبالتالي لا يقرون بصلاحية الشريعة والتي يجب عليهم أن يخضعوا لها باعتبارهم مواطنين في دولة إسلامية. و«الكفار» هنا تعني اللاأدريين والملحدين من المسلمين إلىٰ جانب غير المسلمين. فمن الواضح أننا لدينا العديد

من الأقليات -أقليةٌ مسلمة وأخرىٰ أو أكثر تدين بأديان أخرىٰ- التي تنتمي مثاليًا إلىٰ القومية نفسها، أو علىٰ الأقل إلىٰ نفس الجنسية باعتبارهم مواطنين في نفس الدولة. لا ينطبق ذلك إلا علىٰ الدولة الإسلامية؛ فالدولة اللادينية بحكم تعريفها تمنح حرية دينية كاملة لجميع مواطنيها بغض النظر عن معتقداتهم الخاصة، كما يجب عليها منحهم حرية عدم اعتناق أي دين. والدولة الحديثة -علىٰ الأقل من الناحية النظرية- لا يمكنها أن تشمل مواطنين من الدرجة الثانية -متساويين وغير متساويين- كالذميين (أهل الكتاب) في الإسلام التقليدي.

وفي هذا الاستطراد (الذي يعد ضروريًّا من وجهة نظر من يريدون تأسيس دولة إسلامية لتكون دولةً أيديولوجية، كما سنرىٰ لاحقًا) لا بد من طرح نقطة إضافية، وهي تتعلق بمكانة الذِّمِّي علىٰ النحو المحدد في الفقه الإسلامي. فعلىٰ الرغم من أن أهل الذمة كانت تُكفل لهم ما تُدعىٰ اليوم بحقوق الإنسان -إذ يجب الاعتراف بأن الإسلام قد تعامل مع اليهود والمسحيين تعاملًا جيدًا جدًّا بالفعل- إلا أن عدم المساواة تمثلَ في الواجبات المفروضة عليهم. فالذمي لا يجب عليه حملُ السلاح للدفاع عن دولته ووطنه، لكن في مقابل حمايته يجب عليه أن يدفع ضريبةً علىٰ الرأس (الجزية). يقول المدافعون المسلمون إن هذه الجزية أقل في قيمتها من الزكاة التي يجب علىٰ المسلم أن يدفعها طواعيةً، إلا أن ذلك لا يغير حقيقة أن الزكاة واجبٌ ديني مفروض علىٰ المسلمين، في حين أن الجزية تفرضها الدولة علىٰ غير المسلمين ممن لا يملكون خيارًا حيال دفعها. ولا يمكنهم القيام بالخدمة العسكرية في مقابل إعفائهم منها؛ لأنهم مستثنون من حمل السلاح. يجب أن نعترف أنه أمرٌ معقد؛ لأن «الدين» و«الدولة» في الدولة الإسلامية التقليدية لا ينفصلان عن بعضهما بعضًا، ويميل المؤيدون المحدثون لنشأة دولةٍ إسلامية الإبقاء علىٰ الوضع نفسه. وطالما أن الجزية هي حكم قرآني، فإنه يمكن فقط إعادة تأويلها أي تلطيفها؛ لأنه لا يمكن تجاهلُ أي أمر قرآني في دولة إسلامية تقوم علىٰ القرآن والسنة باعتبارهما مصدري الشريعة الأساسيين (أو المصدرين الوحيدين في رأي بعض مؤيدي الدولة الإسلامية المحدثين)[1]. أو إذا

---

(١) القاهرة، الطبعة الخامسة، الترجمة الإنجليزية بواسطة I. R. el-Faruqi تحت عنوان Our Beginning in Wisdom (واشنطن، ١٩٥٣).

سُمِح لأهل الذمة أن يخدموا في الجيش الوطني، فلن يُطلب منهم دفع الجزية، وقد سُجِّلَتْ بالفعل نماذج ليهود ومسيحيين تم استثناؤهم من دفع الجزية في مقابل أدائهم للخدمة العسكرية.

وفيما يتعلق بالجهاد، هناك مشكلة أخرىٰ تتعلق بالقانون الدولي والعلاقات الدولية، ولها صلة كبرىٰ الإسلامية في العالم المعاصر. يُجمع المسلمون المعاصرون علىٰ تفسير الجهاد باعتباره جهادًا دفاعيًّا فقط [جهاد الدفع]؛ أي من أجل حماية الإسلام وأتباعه من أي هجوم يقع من الخارج أو أي تمرد أو هرطقة. يفترض ذلك مسبقًا وجودَ دولة، علىٰ الأقل في حالة التمرد؛ إذ إن التمرد يعني ضمنًا وجود سلطة؛ سلطةٍ دينية وسياسية في الوقت نفسه. وحتىٰ ونحن نأخذ في اعتبارنا ما قاله علي عبد الرازق عن حروب أبي بكر وما قاله محمد الغزالي عن حروب النبي الذي لم يقاتل الملوك إلا بعد أن رفضوا دعوته في الانضمام إلىٰ جماعة المسلمين؛ تظل الحرب الدينية حربًا. لكن اليوم، يتم استبعاد الحرب -علىٰ الأقل نظريًّا- من بين وسائل تسوية النزاع بين الأمم.

ووفقًا للنظرية الإسلامية التقليدية، ينقسم العالم إلىٰ دار إسلام ترسخ فيها، ودار حرب لم يترسخ فيها بعد، ويجب أن تُغْزىٰ هذه الأخيرة وتُدمج في الدولة الإسلامية كي يسود الإسلام يسود العالم أجمع، فيصبح دينًا عالميًّا في دولةٍ عالمية (ولا تهمنا هنا المساحة الوسط)[١].

يؤمن رشيد رضا ومحمد الغزالي وكل من يفكر مثلهم بعالمية الإسلام وبقدرة مبادئه ومعتقداته علىٰ التجدد والتعافي. فالإسلام وحده -في نظرهم- يمكنه علاج أسقام العالم كلها، واستعادة الإيمان الحقيقي، وتحقيق السلام والرخاء للعالمين. ذلك لأن الغرب محكوم عليه بالإفلاس وغارق في غيابات المادية والرذيلة. وبغض النظر عن التقييم غير الواقعي والساذج للغرب والتقدير المتفائل للإسلام وتأثير ذلك علىٰ عصرنا، يتبقىٰ لنا تقسيم العالم إلىٰ إسلامي حاليًا وما يجب أن يصبح إسلاميًّا في المستقبل. لكن هل إذا رفض هذا الأخير

---

(١) القاهرة، (١٩٥٠)، الترجمة الإنجليزية لـ I. R. el-Faruqi تحت عنوان From Here We Start (واشنطن، ١٩٥٣).

التحول طوعًا إلىٰ الإسلام، سيشعلُ الحكمُ الإسلامي -بشرط أن يمتلك القوة اللازمة لذلك- حربًا لتحويله؟

لا يهدف هذا السؤال إلىٰ التقليل من تميز الإسلام باعتباره دينًا وأسلوبَ حياة، بل يهدف إلىٰ إيضاح أنه بعيدًا عن الصعوبات الداخلية الخاصة بإنشاء دولة إسلامية أو أكثر (وهو بالتأكيد هدف هؤلاء المسلمين الذين يرغبون في إقامة دولة إسلامية)، هناك بعض التعقيدات الخارجية التي يجب أن تأخذها الدول الإسلامية -باعتبارها أعضاءً في الأسرة الدولية- في الاعتبار في ضوء ميثاق الأمم المتحدة وإعلان حقوق الإنسان. الإجابة الأبسط علىٰ ذلك هي استبعاد التحول إلىٰ الإسلام بالقوة داخل الحدود القومية للدول الإسلامية أو خارجها. وهذا مثال واحدٌ فقط من بين أمثلة كثيرة علىٰ أن التعديل والتكيف مع المفاهيم الحديثة أمرٌ حتمي.

وبالعودة إلىٰ محمد الغزالي، نجده يعتبر الفصل بين الدين والدولة بدعة. ومن ناحية أخرىٰ، هو علىٰ قناعة بأن ليس المسلمون فقط في حاجة إلىٰ حكم إسلامي يقوم علىٰ حراسة الوحي، بل العالم أجمع. فالدين بغير سلطة -التي تغني هنا سلطة وحكم الدولة- لا نفع منه، وبهذا يتفق مع رأي ابن خلدون[١].

ويشير محمد الغزالي إلىٰ جميع النصوص [الفقهية] التي تتحدث عن ازدواج السلطتين الروحية والزمنية في شخصية الحاكم الذي يعتبر في آن واحد القائد الأعلىٰ والقاضي الأعلىٰ والإمام الأعلىٰ. ويكرر أن الاستعمار الثقافي وسيطرة الدول المسيحية علىٰ الشرق الإسلامي هو الذي أدىٰ إلىٰ هذا الفصل في العقول وفي الواقع[٢].

لكن هل ينجح الإسلام في دولة قومية؟ لم يجب محمد الغزالي علىٰ سؤاله مباشرة، لكن أكد علىٰ أن الدولة يجب أن تعترف بالتعاليم والقيم الإسلامية؛ وإن تغاضت دولةٌ قومية عن هذه القيم، فإنها تكون مبتوتة الصلة بالدين، ولا يجب

(١) انظر: مقدمة مرجع سبق ذكره، (ص/ ١٢).

(٢) انظر: محمد الغزالي، مرجع سبق ذكره، (ص/ ٢٣).

علىٰ أي مسلم أن يطيعها، بل يجب عليه أن يحاربها ويستبدلها بحكم آخر ينفذ وصايا الإسلام ويحقق غاياته. ويشير إلىٰ أن الدستور المصري القائم يعين إعانة تامة علىٰ تكون حكومة إسلامية رشيدة.

يعتبر الغزالي القوميةَ «عودةً إلىٰ الجاهلية الأولىٰ» ويلومها علىٰ ضياع الوحدة الإسلامية، ويجعل من الفصل بين الدين والدولة السبب في ضياع الإمبراطورية التركية. «كانت النزعة القومية الخالصة أهم ما نقلناه عن الغرب وجعلناه حجر البناء في إقامة الدولة الحديثة»(١). ويتساءل: «كيف نترك الحكم الإسلامي إلىٰ الحكم القومي؟!»، فرابطة الإسلام أقوىٰ من رابطة الدم.

ويقول الغزالي إنه لا شيء ينقذ العالم إلا العودة إلىٰ الإسلام الأول، لأن الإسلام دين عالمي والله فيه الحاكم والمشرِّع والقاضي الوحيد. وتنبع عالمية الإسلام ووحدته السياسية والدينية من توحيده الصافي. وتشكل قيم الصدق والأخوة والعدالة التي يدعو إليها الإسلام الأساس المتين للنظام العالمي. وكان النبي في أفعاله السياسية والاجتماعية يهتدي بالله وليس بظروف الواقع. ولم تكن حروبه حروب غزو، بل حروب تحرير للشعوب الخاضعة. وكان خالد محمد خالد مخطئًا في نسبته دوافع سلطوية للنبي كما كان مخطئًا في زعمه أن مقام النبوة أرفع من مقام الحكم، إذ إن النبوة -باعتبارها حركةً دينية- تستخدم السلطة ليس إلا للصالح العام، لا لمصلحتها الخاصة، وهذا هو الإسلام الحق. ويدعو الغزالي إلىٰ التوبة إلىٰ الله والرجوع إليه ولكتابه وللعمل بشريعته.

ثم يطلق الغزالي هجمة شرسة ضد القوىٰ الكولونيالية واعتداءاتها في الهند والصين وأمريكا وشمال أفريقيا وسوريا، ويستشهد بجورج برنارد شو وغوستاف لوبون -اللذين يستدل بآرائهم مفكرون أتراك ومصريون وعرب آخرون- لتأييده. وعلىٰ عكس القمع الفرنسي للحرية في مستعمراتها، تجاوز الإسلام حدود الجزيرة العربية وحرر مصر وسوريا وفارس، وجلب الفضيلة والرخاء إلىٰ جزء كبير من العالم؛ لأن الإسلام -ودولته القائمة علىٰ القرآن والسنة- هو خلاصنا الوحيد اليوم كما كان كذلك طوال تاريخه المجيد.

---

(١) سعيد رمضان، مرجع سبق ذكره، (ص/٢٣-٢٦)، المرجع السابق ذكره، الفصل الخامس، والفصول المتعلقة بباكستان في الجزء الأول والثاني من هذا الكتاب.

ويتفق معه في هذا الرأي الكثير من الكُتَّاب الدينيين ممن يدعمون القومية طالما أنَّ مصدرها وقوتها الدافعة مستمدةٌ من الإسلام. يرجع هؤلاء إلىٰ القرآن والسنة، ويتجنبون المراجع الغربية مؤكدين أنه لا فائدة منها، رغم زعم خالد محمد خالد الذي ينقل عن كتاب روسو «العقد الاجتماعي». ينتقد روسو علماء الدين القدامىٰ لدعمهم الحكام الظالمين، ويستنتج أن فصل الدين عن الدولة سيمنع تآمر الدين مع السياسة، وهو الطريق الوحيد الذي سيخلص الشعوب من الحكم الظالم. لجأ محمد الغزالي إلىٰ الأحاديث النبوية لإثبات أن الإسلام يحرم الظلم والطغيان، لكنه لم يقُم إلا بموافقة رأي خالد. ففي مناظرته، كان الغزالي يتغاضىٰ في صمت عن تشديد خالد علىٰ أن الدين له دور أخلاقي مهم في حياة الناس بغير أن يكون دولة أو حكمًا. فـ «مهمة الدين هي النبوة لا المُلك؛ الهداية لا الحكم»[1].

ومن ناحية أخرىٰ، يتفق الغزالي مع القيود التي وضعها خالد علىٰ قادةٍ دينيين بعينهم -ممن يسميهم خالد بـ «الكهان»!- لكنه يوضح أنه لا ينبغي علينا أن ننسب سوء تصرفات الناس وأخطائهم إلىٰ دينهم. فالقرآن والسنة إن عُمِل والتُزِم بهما، فإن الفضيلة ستسود. ويؤكد علىٰ أن «ما وافق مواريثنا المقدسة من كتاب الله وسنة رسوله قبلناه، وما جافاه نبذناه ولا كرامة»، ويستثني الإسلام -باعتباره الدين العالمي الوحيد- من بين المعارضة القومية لكل الأديان التي لا تفرّق بين اليهودية والمسيحية والإسلام. ويدّعي -دون تقديم أي أدلة- أن لا مشكلة أقليات في الإسلام، إذ إنه يعطي أبناء الديانات الأخرىٰ ما لأبنائه من حقوق، ويفرض عليهم ما علىٰ أبنائه من واجبات، والقول بخلاف ذلك ليس إلا مكرًا استعماريًّا. فالقومية تعني دمار الإسلام «لأن الإسلام من حيث هو جنسية عامة بين أتباعه في قارات الأرض الخمس قد ضَعُف كثيرًا علىٰ حين قويت القوميات الخاصة».

ومن المهم الإشارة إلىٰ أن الغزالي اتهم «سلامة موسىٰ» بخدمة الإنكليز عبر مقالاته التي يكتبها في جريدته الطائفية «المعروفة»، في حين كان هذا القبطي في

---

(١) انظر: (EI2 s.vv) دار الإسلام، دار الحرب، دار الصلح.

الحقيقة يقول «إن الإسلام هو دين وطني، وواجبي أن أدافع عنه»[1]. يبرهن ذلك علىٰ أن القادة الدينيين يشاركون القوميين في مقاومتهم ضد عدو واحد هو السلطة المحتلة الأجنبية، لكنهم لا يثقون في أبناء وطنهم من غير المسلمين.

ويحث الغزالي العلماء علىٰ أن يعيدوا الناس إلىٰ الله، ويهاجموا الحكومة إن تهجمت علىٰ الدين. وإنه لما كانت مصر تضم كثرة مسلمة، فإن الدولة يجب أن تكون إسلامية. وهاجم مرةً أخرىٰ محاولة سلامة موسىٰ توحيدَ المصريين مسلمينَ وأقباطًا علىٰ أساس غير ديني، في حين أنه في الواقع -كما يؤكد الغزالي- يتآمر علىٰ الإسلام ويريد أن تحكم الأقلية القبطية. ويدين الغزالي الشيوعيةَ لفصلها الدين كليًّا عن الحياة العامة، لكنه يتهم الإمبريالية بفصل الدولة عن الدين في حالة الإسلام فقط.

وفي تصوره عن الاشتراكية، يتفق الغزالي تمامًا مع رشيد رضا. فالاشتراكية الروسية لا دينية، ويجب أن تُرفض لصالح الاشتراكية الإسلامية القائمة علىٰ أساس التوحيد والأخوة بين جميع الناس. فأولًا، لا بد أن تصاغ المبادئ الأساسية مستمدةٌ من القرآن والسنة، ثم بعد ذلك يمكن للمسلمين أن يضعوا تشريعات لإعمالها. ولذلك من الضروري وجود دستور إسلامي، وعنه ينشأ كل شيء. ويذكر الغزالي أبا الأعلىٰ المودودي في باكستان وآخرين كسيد قطب في سوريا [هكذا في الأصل] ممن تتشابه آراؤهم مع آرائه وآراء رفاقه في مصر؛ فبالنسبة إليهم جميعًا، تمثل الاشتراكية الإسلامية الدواء الناجع لأزمة الإسلام علىٰ أساس من القرآن والسنة. وتتطابق هذه الآراء مع آراء جماعة الإخوان المسلمين. ولا يقدّم محمد الغزالي تفصيلات للكيفية التي ستتم بها مواجهة الأزمة غير تلك العموميات التي نقلناها.

ويتفق الغزالي في الرأي مع رشيد رضا حول موضوع آخر، ألا وهو وضع المرأة في الإسلام الحديث، إذ إنه من أنصار المرأة المثقفة، لكن لا «أن تكون

---

(١) انظر: «الفكر السياسي الإسلامي في العصور الوسطىٰ»، (ص/٩٧، وما بعدها)، و(KGS)، (ص/٥٠-٦٠).

مقاليد الحكم بيدها»[١]؛ فما زال الرجال حمالي الأعباء الثقال وأصحاب القرارات العظمىٰ. فأين تلك المرأة التي تماثل ستالين أو مولوتوف في روسيا السوفييتية؟ (ونتساءل ما قوله في رائدة الفضاء الروسية التي كانت أول امرأة تصعد الفضاء؟) والتقاليد الشرقية أو الغربية لا تنصفُ المرأة في المجتمع، وما الحد الوسط بينهما إلا في الإسلام. إلا أنه يستنكر بشدة الموقف السلبي لعلماء الأزهر والجماعات الإسلامية تجاه التقاليد الغربية، ويهاجم صمت الزعماء الدينيين المسؤولين عن هذا الأمر. وفي رأيه، لا يرتبط الإسلام لا بالتقاليد الشرقية ولا الغربية، بل إنه يسوّي بين الرجال والنساء في ميادين التقوىٰ والاستقامة. فعائشة أفضل من رجالٍ كثيرين، ويشير تفضيل الرجال الذي نقلناه عن القرآن آنفًا إلىٰ كفاءة الرجل الدنيوية والتي بسببها كان له حق القوامة في الأسرة بموجب الأمر الإلهي. ويتضح تدني منزلة المرأة العقلية في حقيقة أن شهادة الرجل تعادل شهادة امرأتين. ويعلن الغزالي معارضته لحبس المرأة والحجاب باعتبارهما عاداتٍ شرقية، وكذلك يرفض الحرية الغربية الكاملة، ويدعو إلىٰ عودة الإسلام وأداء الواجبات التي افترضها. ولا يمكن للمرأة أن تكون قاضية؛ إذ كيف يُقبل قضاؤها فيما تُرفض فيه شهادتها؟ ولذلك، دائمًا ما يحمل الرجل عبئًا ثقيلًا في الشؤون الخاصة والعامة، لكنه عندما يقول إنه «لأمر ما لم يرسل الله نبيةً من النساء»[٢]، ينسي بذلك هؤلاء المذكورات في العهد القديم. ويستنكر الوضع الراهن في دول الشرق، ويقارن بين جهل النساء بمن يواجهم الرجال في الميدان من «فتيات إسرائيل وهن يقاتلن كأشجع الأبطال» في فلسطين. ولذلك يدعو لتعليم المرأة، لكن ليس لتكون كاتبةً في مصلحة أو رئيسة لقسم أو وزيرة في حكومة، بل لينفعها في بناء بيتٍ وتنشئة أسرة. وهذا هو الرأي السائد بين الأصوليين من المسلمين. وكذلك يرفض الغزالي تحديد النسل ويدعو لتكثيره.

---

(١) يرىٰ الشيخ محمد الغزالي أن امرأة علىٰ رأس حكم شوريٍّ أفضل من مستبدٍّ علىٰ رأس سلطة مغتصبة، انظر: محمد الغزالي، الفساد السياسي في المجتمعات العربية والإسلامية، نهضة مصر، (٢٠٠٥)، (ص/ ٨٣).

(٢) انظر: مرجع سبق ذكره، (ص/ ٥٥، والتي تليها).

لقد كانت الموضوعات التي ناقشها محمد الغزالي ناشئةً إلىٰ حد ما عن رسالة خالد محمد خالد التي أراد هو إبطالها. ولذلك، نقلنا آراءه بشيء من التفصيل. إن اشتراكية خالد اشتراكية غربية وليست إسلامية، وهو ما انتقده أيضًا سيد قطب في كتابه «العدالة الاجتماعية في الإسلام»[1] من زاوية الإسلام الذي يشمل الدنيا والآخرة معًا، وينظم الشؤون الاقتصادية بطريقته الخاصة. وبالتالي، يعارض سيد قطب النظام العلماني الذي يفضله خالد.

إن الغزالي يبدو أنه لا يفهم -أو حتىٰ يعي- المشكلات الاجتماعية والاقتصادية المعاصرة، علىٰ الرغم من أنه وضع رسالة خاصة حول ذلك. فالحماس الديني النابع من النصوص الأساسية للإسلام كالتوحيد الخالص والعدالة والأخوة لا يكفي للتعامل مع موقفٍ اجتماعي واقتصادي يموج بالفقر ونقص التعليم الملائم. ولذلك ليس مستغربًا أنه لم يستطع أن يجيب تفصيلًا وبشكل مقنع علىٰ هجوم خالد محمد خالد؛ ذلك لأنه يعيش في عالم التعاليم الإسلامية المثالي، ويغض الطرف عن الحاجة إلىٰ تدابير عملية في عالمٍ قد تغير إذ ليس لديه فقط مجرد منهج مختلف في الإيمان بالله، بل ينطلق أساسًا من مفهوم حديث عن الإنسان ومكانته في الكون؛ بإله أو بغير إله.

لكن في مقابل هذه السمات السلبية -بعين الباحث الغربي- يجب أن تكون هناك أشياءُ معتبرة قد تفوق هذه السمات إلىٰ حد ما. فقد كتب الغزالي رسالته لأبناء وطنه من المسلمين وباعتباره عضوًا في جماعة الإخوان المسلمين، من منطلق دعوي. ولا يجب الاستهانة بهذا النداء العاطفي، إذ إنه يخاطب الرجال والنساء العاديين ممن لم يتأثروا -أو قل لم تُفسدهم- بالأفكار الغربية. ففي موقف مُربِك محفوف بالضغوط الاجتماعية والاقتصادية، يقدم الغزالي لهم شيئًا إيجابيًا يعطي معنىٰ لحياتهم، وهو الإسلام الصحيح الصافي؛ إسلام النبي برسالته عن العدل والمساواة والأخوة. فبمقارنة الإسلام مع الغرب «الفاسد»، يحوّل الغزالي شعورهم بالإحباط إلىٰ الخارج، إذ إن حماسه الديني -علىٰ المستوىٰ

---

(١) المرجع السابق نفسه، (ص/٦٨)، وفي السياق نفسه يقول إن القومية مكّنت الإمبريالية المسيحية والصهيونية من سلب حقوقنا المقدسة.

النفسي فقط- يمكنه أن ينجح في خلق شعورٍ بالسمو وتماسكٍ اجتماعي يمكنه إن احتوته طاعةٌ منضبطة للسلطة -سلطة قيادة الجماعة الروحية، وسلطة الحكومة الدنيوية- أن يحقق استقرارًا. ومحاولة إهمال الغزالي عن طريق اعتباره -هو ومن يفكر ويتحدث ويكتب مثله- غوغائيًّا مثاليًّا ليست أمرًا صعبًا فحسب، بل خاطئًا تمامًا.

لا شك أن الغزالي يجسد اتجاهات ذات شعبية واسعة، ويمثل الاتجاه الإسلامي السائد فيما يخص الدولة والمجتمع. وربما الإحياء الإسلامي يكون أرجح حدوثًا علىٰ يد هؤلاء أكثر مما قد يكون علىٰ يد المثقفين المتغربين فكرًا وتوجهًا.

الإسلام: دين ودولة

ينطلق محمد عبد الله السمان في كتابه «أسس الحكم في الإسلام»[1] من مبادئ تميز الإسلام الأساسية نفسها ويركز علىٰ الناحية السياسية. لكن الغريب أن الحكومة [عنده] مسؤولةٌ أمام الشعب السيد وليس أمام الله. لكن إن انتظرنا تعريفًا واضحًا للسيادة الشعبية ومخططًا عمليًّا للحكومة التمثيلية التي تطبق المبادئ والشريعة الإسلامية، فإننا لن نجدهما عنده.

«إن الإسلام ينظر إلىٰ الحكم باعتباره جزءًا لا يتجزأ من بناء الدولة . . . فهو ليس دينًا تعبديًّا فقط، وليس رسالة بشرية فقط، بل هو أيضًا وفوق كل ذلك دولة لها كيانها ومبادئها وتنظيمها . . . وكان النبي قائد الدولة ومصدر التشريع». ويدّعي السمان أن جميع الدول الأخرىٰ تقوم علىٰ فكرة سيادة الدولة المطلقة، متبعين في ذلك أفلاطون وأرسطو، لكن «الإسلام لا ينظر إلا إلىٰ سيادة الشعب، ويعتبر الدولة خادمة له . . .». يعارض السمان الحكم المطلق الذي أدخله معاوية، وتطبقه معظم الدول الإسلامية؛ لأنه يرىٰ أن هناك «تحالفًا طبيعيًّا بين الأسر الاستبدادية والإمبريالية الغربية»، ويشيد بمزايا الحاكم في الإسلام الأول الذي كان اهتمامه الرئيسي هو رعاية الناس.

---

(١) المرجع السابق نفسه، (ص/١٢٠، وما بعدها)، خالد محمد خالد، مرجع سبق ذكره، (ص/١٥٦-١٥٩، ١٧٤). انظر: مرجع سبق ذكره، (ص/٥٥ والتي تليها).

يريد السمان تعليمًا بسيطًا لمسلمين أحرار ممن تتمثل أغلىٰ نعمة أنعم الله بها عليهم في الإسلام؛ في دين مليء بالعزة. «إننا نتمنىٰ أن يدرك الناس أن الوطن جزء من عقيدتهم، وأنهم حراسه ومسؤولون عن حريته واستقلاله وشرفه، ويجب عليهم أن يضحوا بدمائهم وأموالهم في سبيل الحفاظ علىٰ حريته واستقلاله وشرفه . . .»(١).

وبدلًا من جامعة الدول العربية عديمة الفائدة، يتمنىٰ السمان إنشاء جامعة إسلامية، لكنه يؤكد علىٰ أهمية التعايش بين الدول القومية وبين الأخوة الإسلامية العالمية، كما يتضح من عبارته التالية:

> «للمسلم وطن صغير هو دولته التي ولد وعاش فيها. ويحث الإسلام علىٰ الدفاع عن الوطن ويعظمه، لكن للمسلم وطن أكبر هو الدولة الإسلامية التي يخضع لها بعقيدة راسخة في روحه . . . ولن يظهر الحكم الإسلامي إلىٰ حيز الوجود، إلا إذا كان لدىٰ المسلمين وحدة تحافظ علىٰ وجودهم. ولا يمكن أن يكون للشعوب المسلمة وجود مشترك إلا إن خضعوا لحكم إسلامي صحيح، يحصلون من خلاله علىٰ قوةٍ وصوتٍ مسموع . . .»(٢).

لم يكن السمان قوميًّا مصريًّا، بل كان وطنيًّا؛ وإلا فلا يمكن أن يكون مواطنًا في دولتين، حتىٰ ولو كان الإسلام دينًا مشتركًا بينهما. إن أهم ما يشغله هو التحقق السياسي للإسلام لأجل خير الناس.

ونجد لدىٰ حسن البنا «أيديولوجيا» جماعة الإخوان المسملين في أقوىٰ وأوثق تعبير عنها مع تحول ملحوظ لما نفهمه عامةً باسم القومية عبر تأويل ديني

---

(١) مقتبس في M. Colombe، مرجع سبق ذكره، (ص/١٤٦)، ينقل عن مكرم عبيد باشا وزير المالية قوله للوفد الذي شكره علىٰ مساعداته السخية في بناء مساجد جديدة في عام (١٩٣٦): «صحيح أنني مسيحي الديانة لكني مسلم الوطن».

(٢) المرجع السابق نفسه، (ص/٢٠١)، يعتمد ملخصي علىٰ القسم الطويل (ص/١٧٢-٢١٢)، تغفل الترجمة الإنجليزية (ص/٢٠٨-٢١٢) بالإضافة إلىٰ الصفحتين الأخريين من الرسالة، انظر آراء علال الفاسي عن مكانة ووضع المرأة، أدناه، (ص/١٦٨، ١٧١)، وآراء المودودي وبارويز في باكستان، كما تم مناقشتها أدناه، (ص/٢٠٨).

للحمية الدينية والوطنية ومعاداة التغريب. ويتضح هذا بدايةً في تعريفه الإسلام بأنه «عقيدة وعبادة، ووطن وجنسية، وثقافة وقانون، وسماحة وقوة . . . إن الإسلام بالنسبة للإخوان هو دين ودولة؛ قرآن وسيف»[1]. لقد كان علىٰ قناعة بأن حركته هي طليعة الأمة الإسلامية القادرة علىٰ فهم المبادئ السامية للإسلام وتطبيقها، والذي «يسمو علىٰ كل الغايات» ولذلك يمكنه الاستغناء عن أي غاية أو وسيلة غربية. فمن المهم ألا يبقىٰ شيء غربي في العقل المسلم القائم والمكتفي بذاته، والذي يمكنه أن يُحدِث تأثيرًا مضادًا في خضمِّ عالمٍ يتبنىٰ التعليم والتقنية الغربية بشكل كامل.

ويمكن تعريف موقفه من القومية باعتباره محاولة تحييد لها عبر التأكيد علىٰ أن الوطن الإسلامي بأكمله وطنٌ واحد، يتجاوز جميع الحدود الجغرافية والعرقية، ومكرسًا للمبادئ السامية والعقائد الصحيحة «والحقائق التي جعلها الله للعالم هدًىٰ ونورًا»[2]. إلا أن هذه القومية الروحية لا تخلُ من همسات سياسية كما يتحدث عن . . .

«أن العدوان علىٰ جزءٍ من أجزائه [أي الوطن الإسلامي] هو عدوان عليه كله . . . ونريد بعد ذلك أن نضم إلينا كل جزء من وطننا الإسلامي الذي فرقته السياسة الغربية وأضاعت وحدته المطامع الأوروبية. ونحن لهذا لا نعترف بهذه التقسيمات السياسية ولا نسلم بهذه الاتفاقات الدولية التي تجعل من الوطن الإسلامي دويلات ضعيفة ممزقة يسهل ابتلاعها علىٰ الغاصبين».

لا ينادي البنا بدولة إسلامية واحدة، بل بهيئة أمم إسلامية، تشبه الجامعة العربية لكن غير مقصورة علىٰ المسلمين العرب. ومن الجدير بالذكر هنا أنه عام ١٩٥١م عندما حاولت إيران وباكستان الانضمام إلىٰ الجامعة العربية باعتبارهما دولًا مسلمة، تم رفض عضويتهما.

---

(١) العدالة الاجتماعية في الإسلام، (القاهرة الطبعة الثانية).

(٢) القاهرة، (١٩٥٣)، ترجمة سيلفيا جي هايم Sylvia G. Haim في WI (١٩٥٨)، (ص/ ٢٤٥، وما بعدها). أستمد اقتباساتي من تلك الترجمة، حيث إنني لم أستطع الحصول علىٰ نسخة من الأصل العربي.

لا يعد حسن البنا قوميًّا بالمعنىٰ المتعارف عليه للكلمة. فبينما يجب علىٰ المسلمين المساعدة في صراع التحرر من الهيمنة والقهر الأجنبيين، يدينون بالولاء لمصر والإسلام معًا، ولديهم ولاء مزدوج؛ ولاء لقومية خاصة (القومية المصرية) وولاء لأخرىٰ إسلامية عامة. «[إن] الإخوان المسلمين يحترمون قوميتهم الخاصة باعتبارها الأساس الأول للنهوض (الإسلامي) المنشود ... ثم هم بعد ذلك يؤيدون الوحدة العربية باعتبارها الحلقة الثانية في النهوض، ثم يعملون للجامعة الإسلامية باعتبارها السياج الكامل للوطن الإسلامي». وفي مشروعهم يتحدثون عن الوطنية والقومية، حيث تشير الأولىٰ إلىٰ الوطن المصري والثانية إلىٰ الأمة المسلمة أجمع.

ومن المعلوم أن الوحدة الإسلامية والوحدة العربية تطلعات مرتبطة بشدة؛ إذ إن العرب هم من منحوا لغتهم للإسلام وكتابه المقدس وحملوه منتصرين إلىٰ مساحة شاسعة من العالم. ولكن بالنسبة لمن يعلو ولاؤه للإسلام باعتباره وحدةً دينية وسياسية، تصطبغ «القومية الخاصة» التي تحدث عنها حسن البنا بصبغة دينية، كما هو الحال لدىٰ كل المسلمين المحافظين. إذ إنه لم يكن مستعدًا لإدماج المصريين من غير المسلمين في جنسية مشتركة [مع المسلمين]. إذ يقول ظفر أنصاري وهو مُحِق: «قد يمنحونهم حقوقًا قانونية متساوية إلىٰ حد ما، لكن فكرة أن غير المسلمين ممن يشتركون معهم في نفس الوطن هم جزء من أمتهم ومجتمعهم الثقافي ويشتركون معهم في تطلعاتهم لم تصبح جزءًا من التوجه الإسلامي»[١]. ويقول حسن البنا: «نسالمهم ما سالمونا، ونحب لهم الخير ما كفوا عدوانهم عنا، ونعتقد أن بيننا وبينهم رابطة هي رابطة الدعوة، علينا أن ندعوهم إلىٰ ما نحن عليه، لأنه خير الإنسانية كلها».

لكن يبدو لي أن الحياد الكريم لا يكفي لإقامة وحدة وطنية تقوم علىٰ أساس المساواة الكاملة والقبول المتبادل بلا أي شروط. ولا يساعد الحماس الدعوي علىٰ تحقيق المساواة الفعلية قبل اعتناق الإسلام.

---

(١) المرجع السابق نفسه، (ص/ ٢٥٢، والتي تليها).

ويصيب ظفر أنصاري عندما يصر علىٰ أن القوميين العلمانيين فقط هم من يمكنهم اعتبار غير المسلمين جزءًا لا يتجزأ من الجماعة القومية. لكن رغم كل ذلك، مفهوم القومية غربي المنشأ، ويجاهد المسلمون الأصوليون -لأسباب مفهومة- ليقاوموا الأفكار الغربية وتطبيقها في شؤون المؤسسات والتشريع السياسي، ويأملون في قصر الاستيراد من الغرب علىٰ العلوم والتقنية.

الدين والوطنية والقومية

إن الحدودَ بين «الأمة» و«القومية» السياسية من ناحية والروحية من ناحية، وعلىٰ المستوىٰ الدولي بين الوحدة الإسلامية من ناحية والوحدة العربية من ناحية أخرىٰ مائعةٌ ومتقلبة للغاية كما يتضح من الاستخدام العشوائي للمصطلحات؛ فمصطلحات الشعب والقوم والأمة (الجماعة الدينية) تُستخدم أحيانًا بشكل منفصل بمعناها الضيق لكن عادةً ما يتم الخلط بينها[1]. وتدل هذه المعاني غير الدقيقة علىٰ أن الحركات التي تُبنىٰ حول هذه المفاهيم (أو المفاهيم التي تُسك للتعبير عن هذه الحركات!) يمكن أن يستخدمها أتباعها بالتناوب من وقت لآخر، أو كما لاحظنا عند «حسن البنا»: يمكن دمجها في هيئة مراحل متتابعة في تطور تدريجي نحو تحقيق المثال التقليدي الأعلىٰ؛ ألا وهو بناء أمة الإسلام العالمية.

لكن من ناحية أخرىٰ، قد يكون خطأً اعتبار أن الوحدة العربية هي مجرد الوحدة الإسلامية بعد علمنتها وإلباسها لباسًا قوميًا؛ إذ إن الإسلام -رغم «علمنته» ليكون رابطةً تاريخية وثقافية ذات أساس لغوي- أكثر من مجرد وسيلة مناسبة لتحقيق أهداف سياسية، وعلىٰ ذلك أمثلةٌ كثيرة. ولذلك، ربط مصطفىٰ كامل[2] -قبل

(١) منقول عن Z. I. Ansari من كتاب (Contemporary Islam and Nationalism) A Case Study of Egypt، في WI، ٤، ١٠٤ (١٩٦١)، (ص/٣، وما بعدها)، وتعدُّ هذه الدراسةُ تحليلًا قيِّمًا وثاقب النظر لدرجة أنني أتبنَّاه إلىٰ حدٍّ كبير. انظر أيضًا كتاب (Franz Rosenthal) The Muslim Brethren in Egypt فـي MW (١٩٤٧)، ٤، وخـصـوصًـا J. Heyworth-Dunne (Religious and Political Treands in Modern Egypt) (واشنطن، ١٩٥٠)، المرجع السابق نفسه، (ص/٢٦).

(٢) انظر: Z. I. Ansari، مرجع سبق ذكره، (ص/١٢، والتي تليها).

الإخوان بكثير- بين الدين -أي الإسلام- والوطنية. فالوطن والقوم والشعب والأمة يكملون بعضهم بعضًا. وعلىٰ الرغم من اهتمامه الأساسي بمصر باعتبارها وطنه وقوميته، إلا أنه يطالب بأن يكون الإسلام أساس التربية القومية. فالدين يعلّم الناس أن حب الوطن «أحد أهم وأولىٰ الفروض المقدسة»، ويحذر من الغرب الذي يبغي قطع المصريين عن مبادئهم الدينية في رأيه.

لكن مصطفىٰ كامل يهتم بالإسلام والوحدة الإسلامية -كما كان الأفغاني- باعتبارهما إلىٰ حد كبير وسائلَ لتعجيل استقلال مصر. وكان معارضًا لحركة محمد عبده «الحداثية»، وهاجمته المنار في المقابل. ومن المحتمل أنه كان يشدد علىٰ «مبادئ الإسلام الحقيقية» وليس حركة الإصلاح «الحداثية»؛ لأن قوميته السياسية بالأساس جعلته يشدد علىٰ فكرة أمة مصرية تضم الأقباط المسيحيين واليهود ممن رحب بهم هو في صفوف حزبه الوطني. ويشير ف. ستيبات إلىٰ أن قوميته كانت تهدد -في رأي محمد عبده وحركته- «بفصم وحدة الملة الإسلامية»[1].

لقد كانت رؤىٰ مصطفىٰ كامل عن الحضارة الغربية متأثرة بقوة بمعارضته السياسية للاحتلال البريطاني. ويميز بين حضارةٍ قومية تتركز في الإسلام، وحضارة «إنسانية» عابرة للقوميات وذات نطاق أوسع، وكلتاهما يكمل بعضهما بعضًا. لا شك أنه كما ينقل ستيبات عن هايد، هناك مواطن تشابه بين مصطفىٰ كامل وضياء كوك ألب. ومن المهم أيضًا من وجهة نظري أنه يجب مقارنة مصطلحات مصطفىٰ كامل بمصطلحات ابن خلدون (المدني، التمدن، الحضارة، العمران).

ورغم عدم كونه متعصبًا دينيًا، أصبح مصطفىٰ كامل علىٰ قناعة كبيرة بعد حادثة فاشودة أن التعصب المسيحي هو الذي يحرك السياسة الأوروبية، مما جعله متشككًا في الغرب وفي الإنجازات الحضارية التي حققها، لكنه نظرًا لوفائه لشعاره «حب الوطن من الإيمان» كان يؤيد ويدافع -لتحقيق الوحدة الوطنية- عن ولاء المصريين المسلمين للإسلام وولاء الأقباط للمسيحية. ويترافق تسامحه مع

---

(١) المرجع السابق نفسه، (ص/ ٢٢).

الأديان الأخرىٰ مع قناعته بأن الدين عامل جوهري في الحياة القومية ويدعم مع حب الوطن عظمة الأمة. فالإسلام يعني للشرق بالنسبة له كما تعني المسيحية للغرب، ومن ثمَّ يتطلع إلىٰ تطبيق مبادئ الإسلام.

وبالنسبة لمصطفىٰ كامل، لا تعارض بين الإسلام والقومية؛ فالدولة في نظره يجب أن تقوم علىٰ مبادئ الإسلام لكن ليس شريعته. إذ إن تطبيق هذه الشريعة يعني بشكل واضح إقصاء المسيحيين واليهود من الحركة الوطنية. ومفهوم سيادة الشعب -باعتباره محركًا لفلسفته السياسية- مفهومٌ منطقي وطبيعي، طالما أنه لا يعني ما كان يعنيه لدىٰ السمان الذي ناقشنا أفكاره مسبقًا.

وسمح له استنباطه لمفهوم الفصل بين السلطات من الشريعة الإسلامية واعتباره أن الحكومة الإسلامية ملكيةٌ دستورية بالدمج بين المفهوم الغربي عن السيادة الشعبية ونظيره التمثيل الشعبي. إذ أصبح مفهوم التمثيل الأخير هذا -متمثلًا في البرلمانية الغربية- أمرًا مهمًّا في نظره بعد زيارته لفرنسا. وقد نظر إلىٰ المؤسسات البرلمانية باعتبارها إلىٰ حد كبير أدوات مقاومة المحتل الأجنبي و«الضامن الوحيد [داخليًا] . . . لمنع خرق قوانين الحرية الفردية والعامة»[(١)].

[وعليه]، فقد أصاب ف. ستيبات في تفسير أفكار مصطفىٰ كامل باعتباره «قوميًا مسلمًا» وليس «مسلمًا قوميًا» إذ إنه لم يفصل السياسة عن الدين. لكن بناءً علىٰ تمييزي بين الدولة الإسلامية والدولة المسلمة -بشرط أن يكون تمييزًا صحيحًا- هناك بعض التحفظات الواجب الإشارة إليها. يطالب مصطفىٰ كامل بإنشاء برلمان كالبرلمانات الأوروبية حيث تكون الحكومة مسؤولة أمامه. ويفترض ذلك أن يكون أعضاء هذا البرلمان منتخبين وممثلين لكافة طبقات الشعب وفئاته بغض النظر عن الدين. ولا تمثل التشريعات التي يناقشها البرلمان ويقرها -بالرغم من مطابقتها للمبادئ الإسلامية- الشريعة. مما يعني أن الدولة هنا دولة ليست دينية وليست علمانية. وربما كان ستيبات يقصد «العلمانية» عندما يشير إلىٰ «اللائكية» والتي كان يعارضها مصطفىٰ كامل. وسواءً دمج مصطفىٰ كامل الإسلام في قوميته كما يرىٰ ستيبات أو وضع كلًّا منهما بجانب الآخر، يمكننا التشكك في

---

(١) المرجع السابق نفسه، (ص/٢٦)، انظر: مرجع سبق ذكره، (ص/٢٧٨).

أن «عدم الاعتراف بدعوىٰ شمولية الدين» يمكن تفسيره باعتباره «إخضاعًا للدين لصالح الأمة القومية» مما يؤدي إلىٰ «إفساح الطريق لتلبية دعوىٰ شمولية القومية، فتحل القومية محل الدين».

لم ينظر مصطفىٰ كامل أو أي من القوميين الآخرين إلىٰ هذه المشكلة العويصة الدقيقة الخاصة بالعلاقة بين القومية والدين باعتبارها اختيارًا حتميًّا بين أحدهما. إنهم لا يفعلون ذلك بسبب تأثير الغرب عليهم وفصله بين الدولة والكنيسة فحسب، بل أيضًا بسبب دراستهم لابن خلدون. فقد تعلموا منه التمييز بين الخلافة والملك، وبين ملك الشريعة والقانون ودولة القوة المسلمة وبين دولة القوة العارية عن الدين والسياسة العقلية ذات القوانين السياسة القائمة علىٰ العقل البشري. فالدين هو العامل الأساسي والأسمىٰ في الخلافة، بينما يمثل في المُلك عاملًا بين نظراءٍ يماثلونه في الأهمية.

القومية تبتلع الإسلام

لقد حلت الوحدة العربية محل الوحدة الإسلامية لدىٰ عبد الرحمن الكواكبي نتيجة تركيزه علىٰ الأمة باعتبار أن من أسسها هم العرب. وكالأفغاني، أراد الكواكبي باعتباره مسلمًا أصوليًّا إحداث إصلاحٍ شاملٍ للإسلام لتحصينه من الإمبريالية الغربية. فالأمة في نظره انكمشت -إن جاز التعبير- باقتصارها علىٰ العرب فقط. وتنقل السيدة هايم[١] عنه هذا التعريف للأمة: «مجموعة من الأفراد لهم أصل مشترك أو وطن أو لغة أو دين . . .». لقد قام بربط العرب بتأسيس الدولة الإسلامية وتوسعها لدرجة المطابقة بين الدولة العربية الإسلامية والإسلام.

---

(١) انـظـر: Sylvia G. Haim (Islam and the Theory of Aran Nationlaism)، فـي WI (١٩٥٦)، (ص/١٢٤، وما بعدها). ومن أجل المصطلحات انظر: برنارد لويس (A Handbook of Diplomatic Arabic « (لندن، ١٩٤٧).

وبمجرد تطبيقه لمفهوم «الأمة القومية» الغربي علىٰ العرب باعتبارهم طليعة الإسلام، لم يكن صعبًا بعد ذلك ربط إصلاح الإسلام بالأمة العربية في وقته[١].

وبدأ عبد الرحمن البزاز من الافتراض نفسه، ووسع نطاق الدور الذي لعبه العرب من مؤسسين للإسلام إلىٰ منقذين للعالم من الظلم والجاهلية -في تطبيق مثير للاهتمام لمصطلح الجاهلية الذي كان محصورًا في الأصل في الجزيرة العربية- ويستخدم عبارة غوستاف لوبون عن العرب الذين كانوا أرحم غزاة عرفهم العالم. يشد البزاز علىٰ أن الحكومة القومية التي يدعو إلىٰ إقامتها لا تتعارض مع الإسلام، وينادي بتأسيس منظمة عروبية في آسيا وأفريقيا. وبذلك تعتبر الإسلاموية والعروبية كدائرتين، لكنه لا يتحدث عن كونهما متحاضنتين أم متجاورتين.

ويطمئن البزاز غير المسلمين بكلمات الأكاديمي العروبي المسيحي قسطنطين زريق: «فالقومية الحقيقية لا يمكنها في مجمل الأحوال أن تناقض الدين الصحيح»، والإسلام قضية جميع العرب، «إذ يجب عليهم ... درس الإسلام وتفهّم حقيقته وتقديس ذكرىٰ النبي العظيم الذي أنزل الإسلام عليه»[٢]. يعارض قسطنطين زريق الصوفية و«الكهنة» المتحجرين؛ ومن ثم فإن تركيزه علىٰ النبي والإسلام الأول. ويُصِر علىٰ أن الدين والقومية ينبعان من المصدر نفسه فيقول: «وإذا عارضت القومية شيئًا فليس هو الروحية الدينية وإنما هي العصبية الهدامة التي تجعل الرابطة الطائفية أقوىٰ من الرابطة القومية وتأبىٰ أن تذيب نفسها في بوتقة الوطن الجامع بل كثيرًا ما تستغل الشعور الديني البريء في سبيل أهوائها الخاصة وأطماعها الحزبية تلك هي علة البلاد المستعصية وأصاحبها هم أعداء القومية العربية وهادمو وحدتها»[٣].

(١) انظر التحليل الكامل لفكره من تقديم F. Steppat تحت عنوان (Nationalismus und Islam bei Mustafā Kāmil) في WI (١٩٥٦)، (ص/٢٤١-٣٤١)، والتي تقوم عليها آرائي.

(٢) انظر: مرجع سبق ذكره، (ص/٢٧٨).

(٣) انظر: مرجع سبق ذكره، (ص/١٣٩).

من الواضح أنه من الممكن فقط التكيف مع القومية -في اتحاد العرب المسلمين والمسيحيين من طليعة القومية العربية- إن فُهم الإسلام باعتباره إيمانًا، وليس بالتعبير التقليدي عن هذا الإيمان في القانون. أو بصياغة أخرىٰ، يتم وضع الإسلام والمسيحية علىٰ قدم سواء، كجارين يعيشان في انسجام في بيتٍ واحد، وعلىٰ أساس من التسامح الصادق. ولا يمكن ذلك إلا إن تخلىٰ الإسلام عن دعواه -التي ظل يرددها طوال التاريخ وحتىٰ اليوم- ليس فقط بتنظيم حياة المؤمن الفرد الخاصة، بل أيضًا -وقبل ذلك- حياة الكيان السياسي لجماعة المؤمنين.

ومن الطبيعي أن يميل المسيحيون العرب -ممن سبق تغريبهم عن نظرائهم المسلمين- لاعتبار أن تحولًا مثل هذا هو أمر طبيعي. لكن الأمر ليس بهذه التلقائية لدىٰ المسلمين ممن نشؤوا في كنف التراث والشريعة التقليدية؛ لأنه لا يماثل تفكيك الكنيسة حتىٰ وإن كان ذلك نتيجة الفلسفة السياسية والاجتماعية الغربية الحديثة. ومن البدهي أن يقاوم العنصرُ المحافظ في الإسلام التغلغلَ الغربي؛ وهذا هو المأزق الذي وجد فيه المسلمون المعاصرون أنفسهم بعد أن استقلوا سياسيًا عن الهيمنة الغربية وأسسوا دولةً حديثة.

هناك بعض الأصوات القليلة التي تتحدث بلهجة مقتنعة واثقة بين من يدافعون عن الإسلام باعتباره أسلوبًا دينيًا شاملًا للحياة، كالإخوان المسلمين ومؤيدي الدولة الإسلامية من أتباع فكر رشيد رضا. وكذلك القليل من القوميين كانوا يتحدثون بصراحة كسامي شوكت الذي قال: «لا بد أن نعتقد بقوة أنَّ عصرنا هو عصر القوميات، وليس عصر الأديان»[1]، وتعني هذه العبارة ضمنًا أن الإسلام دين كبقية الأديان، لا بد أن يتخلىٰ عن موقفه المهيمن ويفسح المجال للحركة القومية.

وقد كتب أحمد لطفي السيد بالفعل عام ١٩١٣، قائلًا:

> «[لقد] كان من السلف من يقول بأن أرض الإسلام وطن لكل المسلمين. وتلك قاعدة استعمارية تنتفع بها كل أمة مستعمرة تطمع في توسيع أملاكها ونشر نفوذها كل يوم فيما حوليها من البلاد . . .

(١) انظر: مرجع سبق ذكره، (ص/١٣٩).

[لكن] لا تتمشىٰ [هذه القاعدة] مع الحال الراهنة للأمم الإسلامية وأطماعها. فلم يبقَ إلا أن يحل محلها المذهب الوحيد المتفق مع كل أمة شرقية لها وطن محدود وهو مذهب الوطنية»[١].

تظهر هذه الفقرة غياب الحس التاريخي والواقعية السياسية، وتسببت الأخيرة في التخلي عن أمة الإسلام العالمية لصالح أطماع قومية إقليمية، لا يشكل الإسلام فيها أي جزءٍ مهم -أو ربما لا شيء علىٰ الإطلاق- في مواجهة تهديد الهيمنة الأجنبية. ويتمثل افتقاد الحس التاريخي في فهم الأمة باعتبارها أمةً قوميةً بالمعنىٰ الحديث، واضعًا «الإمبريالية» الدينية والوحدة الإسلامية علىٰ نفس المستوىٰ مع الإمبريالية السياسية للتاريخ الحديث.

التأكيد مجددًا على الاتجاه الكلاسيكي

يتجلَّىٰ الاتجاه الأصولي الحالي في أفضل تمظهراته في الإخوان المسلمين الذين يؤكدون علىٰ الوحدة الدينية والسياسية للإسلام التقليدي. بالتالي صاغ سيد قطب جوهرَ الإسلام في كتابه «العدالة الاجتماعية في الإسلام» باعتباره منهجَ حياة يمكن تطبيقه علىٰ المجتمع المسلم المعاصر في هذه الكلمات التي تزخر بالمفاهيم التقليدية ومصطلحات الشريعة:

«الإسلام دين الوحدة بين العبادة والمعاملة، والعقيدة والشريعة، والروحيات والماديات، والقيم الاقتصادية والقيم المعنوية، والدنيا والآخرة، والأرض والسماء!

وعن تلك الوحدة الكبرىٰ تصدر تشريعاته وفرائضه، وتوجيهاته وحدوده، وقواعده في سياسة الحكم وسياسة المال، وفي توزيع المغانم والمغارم، وفي

---

(١) انظر: R. Hartmann (Islam und Nationalismus) (برلين، ١٩٤٨) (ص/٣١).

الحقوق والواجبات. وفي ذلك الأصل الكبير تنطوي سائر الأجزاء والتفصيلات [في الشريعة]»[1].

ويرىٰ أيضًا سعيد رمضان في الوحدة الإسلامية الوحدةَ الحقيقية التي يمكن أن يقدمها الإسلام فقط وليس القومية الضيقة. وكذلك يعارض أحمد أمين القومية، لكنه لا يعارض الوطنية، فيقول: «حب الوطن كامن في الإنسان . . . ويعتبر العمل لأجل صالح الوطن أمرًا طبيعيًّا . . .»[2]، لكن هناك أيضًا عالمية الإسلام السامية التي لا تتناقض مع حب الوطن، لكنها لا تتفق مع القومية وأخلاقها الضيقة التي تخدم الغايات القومية فقط، والتي عادةً ما تتعارض مع العدالة والمساواة علىٰ عكس القيم الأخلاقية الدينية.

وفي حين أكَّد حسن البنا علىٰ ضرورة الوحدة العربية كشرط أساسي «لاستعادة مجد الإسلام، وتأسيس الدولة الإسلامية، ودعم الحكم الإسلامي» دعا اثنان من قادة الإخوان بعد اغتياله إلىٰ ضرورة اعتبار القرآن «دستور حياتنا كلها»، وأن «تحكم [الدولة الإسلامية] بما أنزل الله» (الهضيبي)، واعترضوا بأن «تعطيل الشريعة هو تعطيل للإسلام نفسه» (عبد القادر عودة)[3].

قد تكون أفكار الإخوان المسلمين مثالية وحالمة، لكنها لا تبدو بهذا الضعف وقلة التأثير في نظر الجميع. ويحاول أتباعهم في الدول الإسلامية الأخرىٰ كباكستان وماليزيا وإندونيسيا -ناظرين إلىٰ مجد الإسلام الماضي وحالمين بمستقبل مشرق من خلال استعادة الإسلام الحقيقي بتطبيق أحكام القرآن- تطبيق تعاليمهم في الوقت الحاضر، مع بعض التعديلات الناشئة عن الظروف المحلية.

---

(١) الإسلام والقومية العربية (بغداد، ١٩٥٢) ترجمة Sylvia G. Haim في Wi (١٩٥٤)، (ص/٢٠١، وما بعدها)، و(ص/٢٠٧، ٢١٤-٢١٨)، لم أستطع الحصول علىٰ النسخة الأصلية باللغة العربية.

(٢) منقول عن H. Z. Nuseibeh، مرجع سبق ذكره، (ص/٩٢)، انظر أيضًا: (ص/٥٣)، لم أستطع الحصول علىٰ النسخة الأصلية باللغة العربية.

(٣) منقول عن Sylvia G. Haim، المرجع السابق نفسه، هل تعني الوطنية القومية المحلية المستمدة من الوطن؟

ذلك لأن مفهوم الدولة الإسلامية يجذب أتباعًا عازمين علىٰ تحقيقه الآن أو في أقرب فرصةٍ ممكنة، إذ يركزون جهودهم علىٰ تحقيق تلك الغاية. وكونهم يسعون إلىٰ أهداف سياسية متماسكة يتضح من استخدامهم لكلمة «أيديولوجيا» والتي لا معنىٰ صحيح لها في سياق ديني بالمعنىٰ الغربي. إلا أنها تصبح مفهومةً عند النظر إلىٰ الإسلام بشكله التقليدي، أي باعتباره دينًا ومنهج حياة للفرد في المجتمع والدولة، علىٰ الرغم من معارضة علي عبد الرازق لذلك.

الفصل السادس
دولة إسلامية في باكستان؟

ليس كل من يدافع عن الدولة الإسلامية في عصرنا ينتمي بالطبع لجماعة الإخوان المسلمين وأساليبهم، وكذلك لا تقتصر الكتابات العمومية والغامضة علىٰ كتابات الإخوان فقط. ومن تلك الكتابات هناك رسالتان عن الإطار الدستوري وحكم وإدارة الدولة الإسلامية تستحقان اهتمامًا خاصًا. ذلك لأن هذه الأبحاث تشكل النظرية الكامنة وراء محاولة إنشاء دولة إسلامية في باكستان، وبالتالي ستقودنا مناقشتهما مباشرةً إلىٰ الجزء الثاني من هذا الكتاب، والذي ينظر في جوانب الإجراءات العملية اللازمة لإنشاء دولةٍ قومية حديثة في بلدان ذات أغلبية مسلمة، حيث يمثّل الإسلام مشكلة. وفي سياقنا هنا، لا يهم إذا ما كان الإسلام يمثل مشكلة رئيسة أم هامشية في الدولة طالما أننا نحتفظ بقدرٍ من التناسب. لكن طالما أن الإسلام يمثل عاملًا في هذه الدولة، فإنه ينبغي علينا أن نعرف كيف يتصور من يؤكدون علىٰ أن للإسلام دورًا في الحياة العامة هذا الدورَ في الواقع. وهاتان الرسالتان ليست تأملات نظرية، بل حددتها الاحتياجات العملية للدولة وتمثل بذلك برنامجًا للفعل السياسي.

خطة محمد أسد

طوّر محمد أسد في كتابه الأخير **مبادئ الدولة والحكم في الإسلام**(*) (١) **الأفكار التي كان قد قدّمها قبل ذلك بقليل بُعيد نشوء دولة باكستان في مقالة بعنوان بناء الدستور الإسلامي**. وسنركز هنا فقط علىٰ نظريته التي شكّلها في موقف سياسي لدولة تناضل [للتشكّل]، والتي كان مبرر وجودها الأساسي هو الإسلام رغبة أغلبية المسلمين الهنود في الحصول علىٰ دولتهم المستقلة التي يمكنهم فيها ممارسة دينهم. وقد يفسر ذلك سبب استخدام كلمة «الأيديولوجيا» من قِبَل الزعماء الدينيين واللادينيين والسياسيين عند الحديث عن الدين والدولة في باكستان.

يبتدئ الكاتب بفكرة أن الشريعة هي ما أمرت به نصوص القرآن والسنة، وليس الفقه الإسلامي. «[فـ]إن نصوص القرآن والسنة هي، وهي وحدها، التي تشكّل في مجموعها الشريعة الحقيقية الخالدة»(٢). يعني ذلك أن محمد أسد لا يعتبر صالحًا وإلزاميًّا إلا ما أُمِر به ونُهِي عنه في القرآن بتعبيرات واضحة وثابتة وقطعية. وتوضح السنة النبوية في هيئة الأحاديث الصحيحة هذه النصوص وتكمّلها، ولها ذات الحجية والإلزامية لدىٰ المسلمين، «بينما اعتبرت [الشريعة] كل ما يقع خارج نطاق الدائرة من الأشياء ومظاهر النشاط المتعددة والتي تركها الشارع دون تحديد . . . اعتبرتها الشريعة مباحة»(٣).

(*) صدر كتاب «مبادئ الدولة والحكم في الإسلام» عام ١٩٥٦م، وترجمه الأستاذ منصور محمد ماضي إلىٰ العربية تحت إشراف المؤلف عام ١٩٥٧م بعنوان «منهاج الإسلام في الحكم»، ونشرته دار العلم للملايين في بيروت. [المراجع]

(١) بركيلي ولوس أنجلوس، (١٩٦١). سنركز في الجزء الثاني من هذه الدراسة علىٰ العملية الطويلة لإعداد الدستور في باكستان.

(٢) المرجع السالف الذكر، صفحة، (رقم/ ١٣).

(٣) المرجع نفسه، انظر: (ص/ ١٦)، و(ص/ ٤٩) أعلاه.

ويبرر أسد رأيه بزعمه أن أصحاب النبي وكبار الأئمة اعتنقوه، وخاصةً ابن حزم. ويمكن وضع التشريعات الإضافية الضرورية عبر ممارسة الاجتهاد بشرط أن تكون منسجمة «مع روح الإسلام». قد يشير أحيانًا إلىٰ التشريعات الاجتهادية السابقة عليه، ويشدد علىٰ الطبيعة الوقتية لكل التشريعات طالما أنها يجب عليها أن تكون متوافقةً مع ظروف الزمان والمكان الحالية. إلا أن أصولها «قامت . . . علىٰ نصوص الشريعة الظاهرة التي لا تتغير ولا تزول». ويدّعي أسد أن أحكام الشريعة «لا يتعارض أحدها مع الطبيعة الأصيلة للإنسان والمطالب الجوهرية للمجتمع البشري في كافة الأزمنة والعصور». وينشأ ذلك عن أن النصوص . . .

« . . . تفترض أولًا أن لا تعالج أحكامها إلا مبادئ عامة . . . وتقدّم ثانيًا تفصيلًا مسهبًا في أحكامها التي تتعرض لمسائل ليس من الضروري أن يمسها التغيير كنتيجة للتطور.

. . . في الأمور التي لا بد وأن يشملها التغيير الزمني كالشؤون المتعلقة بشكل الحكومة أو الفنون الصناعية أو القوانين الاقتصادية أو ما شابه ذلك، فإن الشريعة لا تنص علىٰ أحكام مسهبة ولكنها تكتفي إما بإرساء قواعد عامة فحسب أو تصمت إزاءها كل الصمت فلا تسن أي تشريع. وهذا هو الموضع الذي يجوز، وينبغي لنا، أن نجتهد فيه.

ولكي نوجز ما سبق، نقول بأن مجال سن القوانين في المجتمع الإسلامي محدود بما يأتي:

أولًا: أن يتناول بالتفصيل والإسهاب الحالات والمواقف التي اكتفت فيها الشريعة بوضع مبادئ عامة موجزة.

ثانيًا: أن يضع المبادئ والتفاصيل معًا للأمور المباحة . . .».

واستدل أسد بالآية التي تقول ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًاۚ﴾ [المائدة: ٤٨] لتأكيد زعمه بأن «الشارع شقَّ منهاجًا (أي طريقًا مفتوحًا) في داخل الدائرة يتيح لنا حرية سن القوانين الملائمة للزمن كيما نعالج به طوارئ الحياة التي سكتت

عنها نصوص القرآن والسنة». ويدعو إلىٰ «عودةٍ إلىٰ حقائق القرآن والسنة» في حركةٍ مبدعة لإيجاد حل إسلامي للأزمة الثقافية التي يعيشها الإسلام، ويرفض الحركة المدمرة من «انجراف [المجتمع الإسلامي] نحو الأفكار الغربية والنظم السياسية السائدة في الغرب» والتي قد تمثل هدمًا للإسلام.

وبالتالي يرفض محمد أسد الغرب برمته، ناسيًا أنه بالرغم من وجود بعض القصور ونقاط الضعف، إلا أن بنية الغرب السياسية والاجتماعية والاقتصادية تقوم علىٰ مجموعة المبادئ الأخلاقية السامية التي ينسبها حصرًا للقرآن والسنة. ولا يعني عدم التزام الغرب بمبادئه أن هذه المبادئ غير موجودة أو سيئة، كما هو الحال بالضبط في الشرق المسلم. ولأن تلك التشريعات الضرورية الوقتية الاجتهادية -والتي تُسَنُ عبر العودة لما سماه الكاتب «المخطط السياسي الاجتماعي للإسلام»- تراعي الظروف السائدة المعاصرة، فإنه سيكون مفاجئًا أن يفترق تشريعٌ من هذه التشريعات افتراقًا شديدًا عن الجهود الغربية في نشر الرفاه الاقتصادي والعدالة الاجتماعية والاستغلال المُبدع لوقت الفراغ لدىٰ أفراد أحرار في المجتمع الفاضل.

ولا يُعتبر أسد كما رأينا المفكرَ المسلم المعاصر الوحيد الذي دعا إلىٰ «الرجوع إلىٰ القرآن والسنة» لتجديد الإسلام في دولة إسلامية، لكنه كان له السَبْق في إصابة السؤال الجوهري الخاص بموضع الشريعة الإسلامية ومداها بوضوح وبساطة. فيؤكد وهو محق علىٰ ضرورة الرجوع إلىٰ الأصول عبر القطع مع «طبقات عديدة كثيفة من الاستنباطات والاستدلالات التقليدية الرائجة»، فهو لا يقف راهبًا من التراث كما يتضح من زعمه أن . . .

> «جهاز الدولة الإسلامية ووظيفتها ليس من الضروري أن يكونا متفقين مع أية «سابقة تاريخية». إذ إن كل ما نريده من الدولة لكي تنال بحث صفة الدولة الإسلامية هو أن تدمج في دستورها وأن تستهدي في أعمالها تلك الأحكام الظاهرة المنصوصة في القرآن والسنة، والتي لها علاقة مباشرة بحياة المجتمع السياسية. وكما قلنا من قبل، إن هذه الأحكام قليلة محكمة الصياغة لا يلابسها غموض،

وكلها بلا استثناء ذات طبيعة مرنة تسمح لها بالحياة والعمل في كل الأزمنة وفي كل الظروف الاجتماعية»[1].

وليس من الإنصاف معارضة هذا المخطط البسيط باعتباره يتغاضىٰ تمامًا وببساطة عما أطلقنا عليه سابقًا مفهوم الاستمرارية التاريخية. [نعم،] قد يؤدي تطبيق هذه الخطة «الأيديولوجية» إلىٰ دولةٍ إسلامية، لكن يمكن الشك جديًّا فيما إذا كانت تشترك هذه الدولة مع الدولة الإسلامية التاريخية -كما شكّلها الفقهاء ممن أصروا علىٰ بناء نمطٍ مثالي في وجه واقع سياسي وتاريخي مختلف تمامًا- في أي شيء غير الاسم. ولا يمكننا الحكم علىٰ ذلك إلا عندما تُطبّق خطة محمد أسد في باكستان. لكن انطلاقًا من تحليله النقدي للمصطلحات الغربية في ذاتها وعند تطبيقها (أو إساءة تطبيقها علىٰ الإسلام كما يرىٰ هو)، يكون من المُبَرر مساءلة مدىٰ إمكانية تطبيق هذا المخطط. وبناءً علىٰ أن الكاتب يعي تمامًا أن بساطة الإسلام في عهد النبي كانت ذا صلةٍ بالوضع الاقتصادي والاجتماعي والثقافي الذي عاشته شبه الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي، هل يمكن في القرن العشرين المختلف جِذريًّا [عما سبقه] تأسيسُ دولةٍ ومجتمعٍ أكثر تعقيدًا بكثير بناءً علىٰ «أيديولوجيا» تمت صياغتها في القرن السابع؟ وبافتراض إمكانية فعل ذلك -إذ قد تشير إجابة المؤلف علىٰ سؤالنا هذا إلىٰ طابع الشريعة الإلهي الذي تصلح بسببه مبادئها العامة وأحكامها التفصيلية لكل زمان- هل يمكننا تجاهل تطور هذه «الأيديولوجيا» الإسلامية علىٰ مر العصور؟

لقد أشرنا -علىٰ سبيل التشبيه- إلىٰ القرائين ورفضهم القانون الحاخامي وكيف أجبرتهم الظروف علىٰ إنشاء الهالاخاه (التي تعادل الشريعة). إلا أن ذلك التشكيك -فقد يكون نقدًا غير مُبرر- لا يطعن في التفكير السليم والفهم الشجاع -الذي لم يعقه التفكير الشرعي التقليدي- الذي يسم مخطط محمد أسد. ويصح ذلك أكثر لأنه يعترف بالتطور التاريخي حتىٰ في وقت الخلفاء الراشدين ممن كانت تشريعاتهم وإجراءاتهم الإدارية منفصلة عن القرآن والسنة، لكنها كانت -في زعمه- متسقةً مع روح الإسلام.

---

(١) المرجع نفسه، انظر: (ص/ ٣٠)، (with missionary zeal)، (ص/ ٣٣).

وممَّا لاشكَّ فيه أنه ليس من قبيل المصادفة أن يتحدث المؤلف عن أمة وليس عن مجتمع؛ وبالتالي، يرىٰ الدولة مجرد وسيلة لـ «إيجاد أمة تقف نفسها علىٰ الخير والعدل، تحق الحق وتبطل الباطل؛ أمة تعمل -بمعنىٰ آخر- علىٰ خلق بيئة اجتماعية تتيح لأكبر عدد ممكنٍ من أفرادها أن يعيشوا روحيًّا وماديًّا في توافق مع القانون الفطري الذي جاء من الله وهو الإسلام»[1].

لا يمكننا التمييز بين ذلك وبين غاية أي فلسفة سياسية معاصرة أخرىٰ، وما هذه الغاية بإسلامية أكثر من كونها مسيحية أو يهودية. ولا يعد أيضًا اعتبارُ الإسلام قانونَ الله الفطري شيئًا جديدًا.

يرفض محمد أسد القومية لأنها تتنافي مع «المبادئ الأساسية للإسلام . . . التي تقوم علىٰ المساواة بين الناس»، ويقرر أن الوحدة الإسلامية لا بد أن تكون «ذات طبيعة أيديولوجية تسمو فوق اعتبارات الجنس والنشأة واللغة؛ أخوة عامة تنبثق عن أمر واحد هو اشتراك الناس في عقيدة واحدة ونظرة أخلاقية واحدة». (صفحة رقم ٣٢). يمكننا أن نجد المهام التي أوكلها محمد أسد للدولة الإسلامية عند كتّاب كثر، إلا أنه عبّر عنها بمصطلحات حديثة وجذابة. فإن قامت الدولة بالعمل وفقًا لكل مبادئ الإسلام؛ فإنها «لها الحق . . . بأن تتصف بأنها خليفة الله في الأرض، وأهم واجبات [هذه] الدولة إنفاذ الأحكام الشرعية في الأقطار والمناطق الخاضعة لسلطانها». ويطالب [لذلك] بأن «دستور الدولة يجب أن ينص علىٰ أن أية قوانين إدارية -سواء أكانت ملزمة أو آذنة في أي من الأمور- لا تصبح سارية المفعول إذا وُجِدت متناقضة مع أي نص من نصوص الشريعة». فطاعة السلطة التي جاءت بالطريق الشرعي واجبٌ ديني ويجب الحفاظ عليه طالما أن الحكم لم تخرج عن الشريعة. ويجب علىٰ المجتمع أن يراقب تصرفات الحكومة والتي «يجب أن تخضع لرضا الشعب». وأيضًا، يتوقف هذا الرضا الشعبي علىٰ أساس الاختيار الحر للحكومات، لكن هذا الاستدلال لم يكن مقنعًا إلىٰ حد كبير.

---

(١) انظر: المرجع نفسه، (ص/٣٨). لتأييد رأيه، استدل بسورة [الملك: ٢٦].

ويبحث أسد عن الموضع الذي تكمن فيه سيادة الدولة، وينسب التوجه الذي يؤكد علىٰ أنها تكمن في «الشعب» إلىٰ النظريات السياسية الغربية. ويعتبر أن «السيادة المطلقة للشعب» لا صلة لها بالإسلام كالاستبداد الذي عانىٰ منه المسلمون في الماضي، ويبرر ما ذهب إليه بأن موافقة الشعب في الدولة الإسلامية ما هي إلا «نتيجة مترتبة علىٰ قبوله الإسلام كشريعةٍ سماوية، وعندئذٍ لا جدال في أنه لا توجد في الواقع سيادة للشعب يمارسها **كحق مطلق**»[1]. وهنا يؤول محمد أسد الإسلام تأويلًا صحيحًا، علىٰ العكس من مؤيدي فكرة السيادة الشعبية ممن ناقشنا أفكارهم سابقًا كالسمان.

يعرّف محمد أسد هدف الدولة الإسلامية في موضعٍ آخر بأنه «إقامة الشريعة الإسلامية كنظام للعمل في كافة شؤون الحياة الاجتماعية». وفي حين يجب أن يحظىٰ المواطن غير المسلم بكامل الحرية الدينية والثقافية والاجتماعية، يعترف أسد بأنه «بدون لونٍ من ألوان التفريق بين المسلم وغير المسلم، فليس هناك ما يحملنا علىٰ الأمل في قيام الدولة الإسلامية أبدًا بالصورة التي أرادها القرآن وحضت عليها السنة». يعني ذلك عمليًّا أن غير المسلمين «يجب ألا يُسند إليهم هذا المنصب الأعلىٰ الحساس، وهو منصب رئاسة الدولة». فغير المسلم لا يمكنه «أن يعمل من صميم فؤاده لتحقيق الأهداف الأيديولوجية للإسلام . . . وليس من الإنصاف أن نطلب منه ذلك». [لكن] من الصعب توفيق ذلك مع الأهداف العالمية السامية التي تقوم عليها الدولة الإسلامية، كما أسلفنا. بل أيضًا، إن القرآن والسنة يحضون علىٰ إنشاء أمة، وليس بالضرورة دولة.

لكن بخلطه بين الإسلام والأيديولوجيا كالشيوعية والفاشية، يخلق محمد أسد مفهومًا غريبًا يؤدي إلىٰ تقييد مساواة المواطنين غير المسلمين والتطبيق العالمي لمبادئ الإسلام. لكن طالما أنه يجعل من ضمن مبادئ الإسلام هذه واجبَ «نشر رسالته في ربوع العالم علىٰ أوسع نطاق ممكن»، فقد يكون قد ربط بين الدخول في الإسلام وبين تطبيقه بشكل عام. ويؤيدُ ما ذهبنا إليه تأكيدُه -عند الحديث عن تقييد السلطة ووضع السياسات في الدولة الإسلامية- علىٰ أنه:

---

(١) انظر: المرجع نفسه، (ص/ ١٤)، الذي تم الاستدلال به سابقًا.

«إذا أردنا مخلصين أن نجعل الإسلام هو الرائد المهيمن علىٰ شؤون حياتنا، فلا بد أن تكون لدينا الشجاعة الأدبية الكافية لنعلن في وضوح بأننا لسنا علىٰ استعداد لأن نعرّض مستقبلنا للخطر بالسير في ركاب هذا «التحرر» المزوّر الذي لا يقيم وزنًا للمعتقدات الدينية للإنسان، وبأننا علىٰ العكس من ذلك نرىٰ أن معتقدات الإنسان أهم لدينا بكثير من مجرد ميلاده -بالصدفة المحضة- في بلادنا».

وحتىٰ لو فهمنا «المعتقدات الدينية» في سياق الوحدة الدينية والسياسية للإسلام، سيظل استخدام «أيديولوجيا» استخدامًا خاطئًا بسبب كونها مصطلحًا سياسيًّا محضًا لا علاقة له بالدين.

إن كون رئيس الدولة يجب أن يكون مسلمًا هو أمرٌ مفروغٌ منه، لكن من يجب أن تكون له سلطة إصدار التشريعات الاجتهادية؟ يجيب القرآن عن ذلك بمبدأ الشورىٰ كما في سورة الشورىٰ الآية ٣٨: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾. يفسر محمد أسد هذه الآية بأن كل التشريعات الدنيوية أُسنِدت إلىٰ الأمة عن طريق «الاجتهاد علىٰ شرط أن يلائم ذلك روح الشريعة ومصالح الأمة».

وتجب الإشارة هنا إلىٰ أن الكاتب بعد أن أكد علىٰ ضرورة أن «يلائم [الاجتهاد] روحَ الإسلام»[1] قام بتوسعة نطاق الاجتهاد وتقييده في الوقت نفسه بإضافة مبدأ أكثر أهمية -أكَّد عليه رشيد رضا أيضًا والذي يشترك معه محمد أسد في الكثير من الأمور- ألا وهو مبدأ **المصلحة**: «مصالح الأمة». لكن «الإسلام» في عبارة «روح الإسلام» أصبح الآن «الشريعة الإسلامية»، إلا إن كان الاثنان شيئًا واحدًا. ويجب أن تُفهم آية الشورىٰ «باعتبارها المادة الأساسية الفعالة في التفكير الإسلامي بصدد مسألة إدارة الدولة». فهي تعني أن «السلطة التشريعية في الدولة لا بد أن توضع في أيدي هيئةٍ خاصة تنتخبها الأمة لهذا الغرض». وكلمة «الأمة» هنا تعني المجتمع بأسره، فهذا المجس التشريعي -الذي يعطيه أسد

---

(١) انظر: المرجع نفسه، (ص/٥١)، انظر أيضًا: (ص/٢٤، وما بعدها)، (ابن خلدون)، و(ص/٤٣، وما بعدها)، (الإسلاميون في تركيا)، و(ص/٧٧، وما بعدها)، (رشيد رضا) حول تقسيم السلطات في الدولة الإسلامية.

المسمىٰ الإسلامي التقليدي **مجلس الشورىٰ**- «يجب أن يكون ممثلًا للمجتمع كله برجاله ونسائه علىٰ السواء»، ويجب أن يُنتخَب «بطريقة تتيح علىٰ أوسع نطاق ممكن للرجال والنساء أن يدلوا بأصواتهم». وضرورة ذلك ناشئةٌ عن الظروف الحالية التي يمكن لها -ويجب- أن تؤخذ في الاعتبار عند سن التشريعات الخارجة عن الشريعة والزائدة عنها.

يتحدث محمد أسد عن المجتمع بأسره، والذي يعني بلا شك جماعة المؤمنين. فهل يعني ذلك ضمنيًّا أنه يستبعد غير المسلمين من التصويت والترشح في هذا المجلس؟ قد يبدو ذلك استنتاجًا منطقيًّا، خاصةً في ضوء المؤهلات التي يشترطها لأعضاء مجلس الشورىٰ والذي سينحصر عمله . . .

> «في سن القوانين للمسائل ذات الطابع العام ولا سيما الأمور التي لم توضع لها أحكام معينة في نصوص القرآن والسنة. وحيثما اقتضت حاجة المجتمع سن قانون معين فعلىٰ المجلس أن ينظر أولًا في نصوص الشريعة بغية البحث عما قد يكون فيها من مبادئ عامة تتعلق بالموضوع الذي يتناوله البحث، فإن وُجدت مثل هذه المبادئ فإن مجلس الشورىٰ ملزمٌ بأن يراعي انسجام القانون المنويّ إصداره مع هذه المبادئ. ولكن المجلس سيواجه كثيرًا من المشاكل التي سكتت إزاءها الشريعة . . . وفي مثل هذه الحالات للمجلس أن يسن القوانين الملائمة للغرض، المحققة لمصالح المجتمع مستهديًا بروح الإسلام. كل ذلك يقتضي . . . أن يكون أعضاء المجلس علىٰ علم لا بنصوص القرآن والسنة فقط ولكن من «أولي الألباب» الذين هم علىٰ قدرٍ كبيرٍ من الفهم لما تقتضيه حاجات الأمة الاجتماعية والخبرة بأحوال العالم علىٰ وجه العموم، وبتعبيرٍ آخر فإن الثقافة ورجاحة العقل شرطان أساسيان ينبغي توافرهما فيمن يرشحه المجتمع لعضوية مجلس الشورىٰ».

وقد يكون هذا الأمر معقولًا؛ طالما أن المسلمين هم الأغلبية. إلا أن ذلك لا يتناقض فحسب مع تشديد المؤلف علىٰ أن «المبادئ الأساسية للإسلام . . .

تقوم علىٰ المساواة بين الناس» -فمحمد أسد يساوي مطلقًا بين الإسلام وبين «القانون الفطري الذي جاء من الله»، وكلنا عيال الله دون تمييز علىٰ أساس اللون أو الدين- بل لا يتوافق أيضًا مع عضوية الأمم المتحدة التي تشترط قبول إعلان حقوق الإنسان. وحصرُ المؤلف للتصويت في انتخابات مجلس الشورىٰ والترشح لها علىٰ المسلمين فقط لا يقتصر علىٰ كونه تفضيلًا يراه هو حتميًّا في دولته «الأيديولوجية»، بل إنه تمييز عنصري، لأن الأقلية مثلها مثل الأغلبية إن لم تكن أكثر تأثرًا بالقرارات العامة.

يوضّح لنا ذلك الاختيارَ الحتمي الذي تواجهه أي دولة قومية مسلمة حديثة بين المبادئ الإسلامية التي تحدد بنيتها وسياساتها، وبين الشريعة الإسلامية التي تنظّم المجال العام للدولة والذي يحيا فيه غير مسلمين ومسلمون علمانيون ولائكيون. ذلك لأنه لا يمكن أن يكون هناك معايير وقوانين مختلفة لكل فئة من المواطنين في دولة موحدة. ويبدو أن الثمار السياسية والاجتماعية للديمقراطية الغربية مقصورةٌ في دولة محمد أسد الإسلامية علىٰ الأغلبية المسلمة فحسب.

وفيما يخص العلاقة بين السلطتين التنفيذية والتشريعية، يؤكد محمد أسد علىٰ اعتمادهما المتبادل علىٰ بعضهما البعض؛ إذ إن وجودهما وعملهما بشكل مستقلٍ تمامًا عن بعضهما البعض قد يكون مناقضًا للإسلام. فرأس الدولة (الأمير) . . .

> «هو الذي بيده زمام الأمر في المجتمع الإسلامي، فلا يمكن اعتباره عضوًا عاديًا من أعضاء المجلس، بل لا بد من أن يكون رئيسًا له، ويدخل في واجبه أن يوجه نشاط المجلس وأن يرأس مداولاته، إما شخصيًّا أو عن طريق نائبٍ ينوب عنه.

إن هذا المبدأ الذي يُفهم منه أنه في دولة تخضع لأحكام شريعة سماوية لا يمكن أن يكون هناك فصل تامٌ بين السلطتين التشريعية والتنفيذية في الحكومة، هو مبدأ من أهم المبادئ التي قدّمها الإسلام للعلوم السياسية»[1].

---

(١) انظر: المرجع السابق، (ص/٧٣، وما بعدها)، انظر أيضًا: (ص/١٠٧، وما بعدها).

وأثبت محمد أسد بالقرآن والسنة أن القائد ملزمٌ «بأن يتنزل عند رأي الأكثرية من مستشاريه»، لكنه في نظام رئاسي حيث تكون له وحده السلطة التي تمكّنه من تعيين غير المسلمين في مجلس وزرائه؛ وبالتالي، لن يكون هناك أي «تفريقٍ ليس له ما يبرره بين المواطنين». وفي حالة حدوث نزاع بين الهيئتين التشريعية والتنفيذية، يجب أن يُحال الأمر إلىٰ «محكمةٍ عليا تختص بالنظر والفصل في القضايا الدستورية».

وعن الجهاد، يشدد المؤلف مستدلًا بآيات قرآنية علىٰ طابعه الدفاعي الخالص، إذ إن الإسلام يحرم الاعتداء. وطالما أن الحرب مباحة فقط لأجل الدفاع عن النفس، فإن المواطن غير المسلم يشترك مع المسلمين في واجب حمل السلاح للدفاع عن الدولة الإسلامية، ومع ذلك يحق لهم الإعفاء من الخدمة لتعارضها مع معتقداتهم الدينية، وفي هذه الحالة يدفعون الجزية. ويناقض ذلك الرأي الرؤيةَ الأصولية[١].

يطالب محمد أسد بأن يكون التعليم إجباريًا وبالمجان لجميع المواطنين، بغضِّ النظر عن دينهم. إذ إنه بغير تعليم لا يمكن للمجتمع أن يراقب نشاط الحكومة، وفي ذلك مفهوم المساواة مطبقٌ عند محمد أسد. لكن هل يطالب أسد بتعليمٍ قومي موحد للجميع، أم تعليم إسلامي للمسلمين وغيره لغير المسلمين؟

ولا تختلف أفكاره الخاصة بضرورة توفير ظروف مادية مناسبة لجميع المواطنين -المدعومة بآيات قرآنية- كثيرًا عن تلك الأفكار التي تشكل أساس دولة الرفاه الحديثة. فقد استمد مشروعًا للضمان الاجتماعي من عصر الخلفاء الراشدين؛ فذلك الأمر ليس من بدع القرن العشرين، بل إن عمر بن الخطاب قد ضرب المثل للمسلمين، ووقع علىٰ عاتقهم استكماله، لكنهم أهملوه طوال تاريخهم.

ويؤكد أسد علىٰ أن الإسلام «أيديولوجية تامة تعتبر كل مظاهر الحياة، الأدبية منها والمادية، الروحية والعقلية، الفردية والاجتماعية كلًّا لا يتجزأ»، لذا

---

(١) مناقشة تفصيلية علىٰ النحو المبين في الجزء الثاني. انظر أيضًا: بيندر، «الدين والسياسة في باكستان»، (بركلي ولوس أنجلوس، ١٩٦١)، (ص/ ٧٠، وما بعدها).

«لا يمكن [لمعتنقيها] أن يعيشوا حياةً إسلامية صحيحة بمجرد اعتناقهم لعقائد الإسلام . . . بل [أيضًا] للقوانين الاجتماعية والاقتصادية التي شرعها الإسلام». وبالفعل، لا يمكن لأي جماعةٍ بشرية أن تحفظ هويتها بمجرد حفظ مثالٍ شامل، بل يجب عليها أن تحاول تحقيقه في أسلوب حياةٍ منضبط. لكن ما نختلف فيه مع محمد أسد هو ادعاءه أن الإسلام فقط هو الشامل. فهناك أديان أخرىٰ -بل حتىٰ الغرب المعلمَن الذي يستقي أخلاقه من هذه الأديان- تدعو لنفس المثال الاجتماعي الشامل وتحاول أن تُضمّنه في تشريعاتهم في الدول اللا دينية. إنه محقٌّ في تشكيكه في تقليد العديد من المسلمين للغرب، وفي نقده أيضًا لمعارضة المحافظين لأي شيء غربي. إذ إن هؤلاء الأخيرين يخلطون بين قيم الإسلام الحقيقية وبين أعراف المجتمعات المسلمة، ويختبئون وراء الآراء السابقة.

لكن هل هو محقٌّ في قوله إن الغرب يعارض قيام دولةٍ إسلامية؟ نعم، لقد تم تشويه الإسلام في الغرب، ولا يعد ذلك مجرد ذنب صغير في رقبة العلماء ورجال الدولة الغربيين السابقين، بل إنه وصمة عار علىٰ شرفهم ونزاهتهم. لكن يبدو أن محمد أسد لا يعلم أن الغرب قد قطع شوطًا كبيرًا -خاصةً في جيلنا- في فهم تعاليم الإسلام وتقديرها، لا سيما بالتعاون مع العلماء المسلمين. ومن الخطير جعل ذكريات تاريخية غربية ترجع إلىٰ الحملات الصليبية مسؤولةً عن عداء وتوجسٍ [غربي] مزعوم من إسلامٍ مشوه ثقافيًّا وسياسيًّا. وكذلك قد تقف ذكرياتنا القريبة والمعاصرة في وجه تقييم عادلٍ ومنصف لتوجهات الغرب وممارساته الحالية. فقول محمد أسد التالي يبدو خياليًا بشكل تافه:

> «إنها [أي الفئة الجامدة] بإصرارها علىٰ أن تقوم الدولة الإسلامية المعاصرة علىٰ نفس القوالب السياسية التي وُجدت في عصر الإسلام الأولىٰ (وهو إصرار متهافت ليس هناك ما يؤيده لا في القرآن ولا في السنة) تجعل من المستحيل علىٰ كثير من أفراد الطبقة المثقفة من المسلمين أن يقبلوا الفكرة القائلة بأن الشريعة منهاج عملي لحاجاتنا السياسية في العصر الحاضر».

لا مجال هنا لمجادلة محمد أسد، لكن يجب أن نقول إن الأجنبي الغربي (الذي لا علاقة له علىٰ الإطلاق بإعلان ما يجب أو لا يجب أن يفعله المسلمون في أوطانهم) يكون معذورًا عندما ينجذب أكثر إلىٰ أقوال الزعماء الدينيين الأصوليين عن مفكرين كمحمد أسد ممن أعطوا ظهورهم للماضي، وأنكروا صلاحية أي تشريعات خارجة عن النصوص وأرادوا تفعيل وتطبيق مصادر الفقه الرئيسية -القرآن والسنة فقط- في القرن العشرين، بعيدًا عن أحكام الفقهاء السابقين.

ويتضح شعوره بالمسؤولية والالتزام الأخلاقي في تعليقه علىٰ آية سورة آل عمران ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ إذ قال إن «أهليتنا لهذه المكانة تتوقف علىٰ ما عندنا من الاستعداد للكفاح، دائمًا وفي جميع الأحوال والظروف، لإقامة معالم العدل ومحاربة الظلم في كل صوره وبالنسبة لجميع الناس. وهذا سوف يستبعد من الأذهان كل احتمال في أن يجحف المجتمع الإسلامي الحقيقي بحقوق المواطنين من غير المسلمين». وفي رده علىٰ «الجامدين»، يقول إن «شريعة الإسلام ليست مقصورةً علىٰ ما تحويه بطون كتب الفقه المطولة التي شغلت نفسها بتفاصيل التفاصيل، وليست هي موضوعًا لخطب الجمعة فحسب، ولكنها منهاج حي يدفع بموكب الحياة البشرية إلىٰ الأمام، منهاج يسود نفسه، مستقل كل الاستقلال عن كل التغيرات التاريخية، ولهذا فهو قابل للتطبيق والعمل في كل العصور وفي كل الظروف، منهاج لن يعوق تطورنا الاجتماعي بل علىٰ العكس من ذلك سيساعدنا علىٰ التطور وسيجعل مجتمعنا الإسلامي أكثر المجتمعات في العالم نشاطًا وحيويةً واعتمادًا علىٰ نفسه».

ويدعو محمد أسد إلىٰ «موسوعة مختصرة سهلة الفهم للأحكام الشرعية» دون توضيحاتها من «البحوث الفقهية». وبرفضه تنوع المذاهب القائم، يريد محمد أسد «موسوعةً للأحكام الشرعية تحظىٰ أولًا بموافقة جميع المواطنين المسلمين ورضاهم بغض النظر عن المذاهب الفقهية التي يعتنقونها، وتبرز ثانيًا الشريعة الإسلامية بالصورة التي صورت عليها وهي صورة الثبات والخلود بحيث تبرهن

علىٰ أهليتها للتطبيق في كل الأزمنة وتمشيها مع كل مراحل التطور العقلي والاجتماعي للإنسان». ويرفض محاولات التوفيق مع المذاهب المختلفة وأي تعديل لتتلاءم مع ظروف العصر الحديث، إذ ستصبح هذه التعديلات غير ذات صلةٍ بالواقع مع تغير الظروف، مما سيدفع إلىٰ مراجعة مستمرة بحيث لا يبقىٰ من الشريعة شيء. وسيُفقد ذلك الشريعةَ طابعها الإلهي. والحلُ الذي يقدّمه محمد أسد هو الفصل «بين شريعة الله الحقيقية، وبين كل ما أُضيف إليها من الأحكام الفقهية التي استنبطها العقلُ البشري».

إن عملية اختيار الأحكام الواردة في النصوص سيكون أمرًا سهلًا إلىٰ حد ما علىٰ عددٍ صغير «من العلماء يمثلون مختلف المذاهب الفقهية ممن هم علىٰ علم تام بنهج القرآن وتاريخه وعلىٰ اطلاع عميق بعلم الحديث» ينتخبهم «مجلس الشورىٰ». ويدعو محمد أسد إلىٰ استخدام «النقد الفني والتاريخي» لإثبات صحة الأحاديث. فكما هو معلوم، يهتم النقد التقليدي للأحاديث بالإسناد فحسب، أي سلسلة الرواة التي يجب أن تكون متصلة وموثوق فيها، وتمتد حتىٰ النبي نفسه أو أحد صحابته. وما يتم اختياره يُجمع ويُعمّم «علىٰ مشاهير العلماء في العالم الإسلامي كله» لإضافة تعليقاتهم وانتقاداتهم ثم «تُقدّر [هذه التعليقات] علىٰ أساس ما قد تكون فيها من المزايا التي قد تفيد عند إجراء الصياغة النهائية للموسوعة قبل تقديمها إلىٰ مجلس الشورىٰ لقبولها باعتبارها القانون الأساسي النافذ في البلاد». تحوي هذه الموسوعة نصوص الأمر والنهي القاطعة فقط، ولم يتحدث أسد عن النصوص المتعلقة بالنساء والربا والحدود.

إن محمد أسد صريحٌ في اعترافه بأن هناك تشعب في الآراء واختلاف في الاتجاهات حول ما هي التعاليم الاجتماعية والسياسية للإسلام التي يجب أن يقيموا عليها دولتهم الإسلامية، ويرىٰ في مشروعه الخاص بتقنين أوامر الشريعة الفرصةَ الأخيرة للخروج من هذا المأزق الحالي. وما إن كانت خطة محمد أسد هذه عمليةً أم لا يعتمد علىٰ دعم من يشبهه من المؤمنين بعظمة وأصالة الإسلام، وأيضًا علىٰ فرص تحقيقها واقعيًا في عصر الشك والإلحاد واللامبالاة. ويجب علىٰ الباحث الغربي المهتم بالإسلام وبالوضع المعاصر في البلدان المسلمة أن

يعيش بين المسلمين لفترة معتبرة كي يستطيع بدقة تقييم مدىٰ انتشار هذا الوضع غير المواتي. ولا يمكنني بعد زياراتي -وخاصةً لباكستان- القطع بحكم معين، إذ قد يكون من المستحيل أن يضع المرء نفسه موضع رجلٍ آخر، وخاصةً إن كان الأمر يتعلق بمسائل كالإيمان والروحانيات. فبين المؤمنين المخلصين، عادةً ما يواجه المرء انسحابًا من الإيمان العلني إلىٰ [البحث في] الدور الاجتماعي للإسلام في الوضع السياسي والاقتصادي والاجتماعي القائم. ومحاولةُ استخدام الأرقام في حساب فرص نجاح دولةٍ إسلامية من الأنواع التي ذكرناها أو نجاح فكرة الإسلام باعتباره دينًا ومثالًا خاصًا فحسب كما دعا علي عبد الرازق وخالد محمد خالد وغيرهما عبثٌ وتضليل، فالشؤون الروحية لا تُقدّر بالأرقام، فقوة ومتانة الإيمان بالمعتقدات هي الأساس، شريطة أن يكون الجو مناسبًا لتحقيقها.

حل المودودي

بعد أن ألقينا الضوء علىٰ الخطة الجِذرية وبسيطة الشكل التي قدمها محمد أسد، لا بد أن ننظر في الحل المحافظ الذي قدّمه السيد أبو الأعلىٰ المودودي، بما لديه من علمٍ تقليدي عميق وشجاعة وشدة. ويمثل هذا الحل صورةً أخرىٰ من صور الإثارة والاضطراب التي يتسمُ بها الصراعُ علىٰ عقول وأرواح المسلمين في باكستان، وفصلًا آخر من قصةٍ بدأت قبل ميلاد باكستان نفسها ولم تنتهِ بعد[١].

إن مولانا المودودي قوةٌ مؤثرة في السياسة الباكستانية منذ تأسيس الدولة؛ إذ يحارب من ساعتها بقوةٍ وشراسة كي تصبح باكستانُ دولةً إسلامية، ليس معتمدًا علىٰ علمه العميق فحسب، بل أيضًا علىٰ حركةٍ سياسية ظلّ هو زعيمها الأوحد

(١) يقوم ملخصي علىٰ النسخة الثانية (لاهور، ١٩٦٠)، انظر أيضًا مقالي «القانون الإسلامي والدستور» في الشؤون الدولية، الثامن والثلاثون، (١٩٦٢)، (ص/ ٣٦٥، وما بعدها).

والناطق باسمها منذ البداية. والرؤىٰ التي سنناقشها هنا يحتويها كتاب The Islamic Law and Constitution، وهو تجميعٌ لمقالاته وخطبه علىٰ مر سنين عدة، وليس رسالةً واحدة متماسكة كرسالة محمد أسد. إلا أن الكتاب يعد عرضًا متماسكًا ومُقنِعًا بالحاجة إلىٰ قيام دولة إسلامية قانونها الشريعة. ونظرًا لكونها صدرت في خضم جدل سياسي، فإن لغة هذه المقالات والخطب تتسم بالقوة والجدال أكثر مما كانت لغة محمد أسد، وتعكس أجزائُها المتعددة الأزمةَ الدستورية وهي علىٰ أشدها[1]. وقف المودودي في هذا الجدل علىٰ يمين الوسط، وكانت رؤاه تتسم بالحسم والدقة وقد لا تقتصر علىٰ كونها مساهمة هامة في جدل سياسي حاد، بل قد تكون مساهمةً أساسية في كل ما كتب عن الدولة الإسلامية في القرن العشرين. لا يوجد أيُّ شيء غامض فيما يقول المودودي، ويدين بمفهومه عن الطبيعة الحركية للإسلام لمحمد إقبال.

لقد رسم رشيد رضا والإخوان المسلمون المخطط العام للدولة الإسلامية، والذين كان مولانا المودودي يشترك معهم في العديد من استراتيجياتهم وطرق دعوتهم. يعمل المودودي مع علماء باكستان علىٰ الرغم من أن لديه حزبه الخاص؛ **(الجماعة الإسلامية)** التي تقوم علىٰ تنظيم تسلطي متماسك. يؤمن المودودي بالعمل السياسي المتجاوز لمجرد الموقف الأصولي عن الدولة والحكومة والقانون والإدارة. ويوجّه دعوته لعوام المسلمين، ويقاتلُ بشراسة دومًا للحصول علىٰ دعمهم، لكن هناك أيضًا مفكرون من الجامعات والإدارة من بين أتباعه. يجب علينا تذكر ذلك عند مناقشة أفكاره، فهو زعيم حركةٍ سياسية واقعي غير مثالي ويعلم بالضبط ما يريد، ويسعىٰ للسلطة السياسية كي يؤسس بالتدريج دولةً إسلامية تقوم علىٰ الكتاب والسنة[2].

نبدأ أولًا في النظر في آرائه عن السيادة (الحاكمية)؛ ينطلق المودودي من حقيقة أن مسلمو الهند «لم يطالبوا بدولةٍ مستقلةٍ لأنفسهم (باكستان) إلا باسم

(١) نحن نهتم هنا فقط بنظريته عن الدولة الإسلامية والقانون، وسنناقش لاحقًا الجزء الذي تحدث فيه عن الحوار الدستوري في باكستان في الجزء الثاني.

(٢) يقوم هذا الرأي علىٰ الملاحظة الشخصية.

الإسلام ولأجله . . . وليحيوا مجده، وبالتالي ما هي إلا دولة أيديولوجية إسلامية». أي إن الرجل الذي كان خارج -إن لم يكن ضد- حركة باكستان، يطالب بعد الانفصال بـ«دولةٍ أيديولوجية إسلامية» مهمتها بناء «الحياة الإسلامية». وكي تتحول [تلك] الدولة الجديدة إلىٰ الإسلام والتي «لا تزال قائمةً حتىٰ الآن علىٰ ما تركها عليه الإنكليز عند مغادرتهم للقارة الهندية من الأسس غير الإسلامية»، يطالبُ المودودي الجمعية التأسيسية بأربعة مطالب؛ المطلب الأول يقر بلا مواربة «أن الحاكمية في باكستان لله تعالىٰ وحده، وما لحكومة باكستان من الأمر سوىٰ أن تنجز أمر مالكها الحقيقي في أرضه»[1]. فبالنسبة إليه، الإسلام هو . . .

«نقيض الديمقراطية الغربية العلمانية. إذ إن الأساس الفلسفي للديمقراطية الغربية هو أن السلطة فيه للشعب جميعًا، فلا تُغير فيه القوانين ولا تبدل إلا برأي الجمهور ولا تُسنُ إلا حسب ما توحي إليهم عقولهم . . . والإسلام . . . ينبذ فلسفة الحاكمية الشعبية تلك ويؤسس دولته علىٰ حاكمية الله وخلافة الإنسان»[2].

ولأن الحاكم الأعلىٰ فقط هو من له أمر التشريع، فإن قانونَ الإسلام قد وضعه الله المشرع الأوحد، كما يبين القرآن في ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ ۚ إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۚ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾. ويعرّف المودودي الدولة الإسلامية بأنها «ثيوقراطية ديمقراطية» ويعني بها «مملكة الله» التي لا تديرها طبقةٌ من السدنة -كما يعني مصطلح «الثيوقراطية Theocracy» الإنجليزي- بل تكون «في أيدي المسلمين عامة . . . وفق ما ورد به كتاب الله وسنة رسول»[3].

---

(١) انظر: المرجع السابق، (ص/١٠٧)، الذي صدر في عام (١٩٤٨) في لاهور بكلية القانون، وانظر أيضًا: «التمهيد إلىٰ دستور عام، (١٩٥٦)» أدناه، (ص/٢٠٩، وما بعدها).

(٢) انظر: المرجع السابق، (ص/١٠٧)، المقتبس من محاضرته (النظرية السياسية للإسلام»، (١٩٣٩).

(٣) انظر: المرجع نفسه، (ص/١٤٨).

ولذلك، فإن الدولة الإسلامية هي دولة الشريعة. إن التشريع يمثل المشكلة الحقيقية في الدولة الإسلامية المعاصرة، وبالرغم من أن المودودي يتفق مع أسد علىٰ أن القانون الإلهي هو القانون الوحيد الصالح في الدولة الإسلامية (طالما أن القرآن والسنة هما مصدراه)، إلا إنه أكثر تقليديةً في نظرته للفقه واستعماله. فما الشريعة إذن؟ قد يبدو السؤال غريبًا لو قام المودودي بالتمييز بين الشريعة باعتبارها نظامًا كاملًا للحياة (وبالتالي تصبح هي والإسلام شيئًا واحدًا) وبين اعتبارها قانونًا يمثل جزءًا واحدًا من هذا النظام اسمه «القانون الإسلامي» «ليس . . . في حد ذاته بشيء مستقل حتىٰ يكون من السهل فهمه وتنفيذه مع تجزئته عن . . . النظام الاجتماعي الكامل». ومن بين كل أجزاء الشريعة، هذا الجزء فقط المسمىٰ بالقانون هو ما يحتاج إلىٰ سلطة الدولة والإكراه لتنفذه[1]. لقد وضعت الشريعة فيما يخص القانون الدستوري والإداري المبادئ العامة، ووكلت للمسلمين وضع «الضوابط التفصيلية . . . حسب العصر أو البلد التي يعيشون فيها . . . ولكن من اللازم أن يكون التمتع بهذه الحرية في ضمن حدود الشريعة وقواعدها الأساسية». لكن هذه الضوابط التفصيلية -التي تعد أكبر بالتأكيد مما سماه محمد أسد بالنصوص- من الممكن:

«أن تحقق احتياجات المجتمع الإنساني في كل عصر ومصر، بشرط أن يكون النظام الإسلامي للحياة بكامله مطبقًا. هذه الضوابط شاملة حيث من الممكن أن نضع علىٰ حسبها جميع القوانين اللازمة تقريبًا في أكثر شؤون الحياة. وبالتالي تكون كل تلك القوانين جزءًا لقانون الإسلام نفسه، وعلىٰ هذا كانت جميع القوانين التي دونها فقهاؤنا في قرون الإسلام الأولىٰ تحت أبواب الاجتهاد والاستحسان والمصالح المرسلة أجزاءً لقانون الإسلام نفسه».

وينطبق الأمر نفسه علىٰ القانون الدولي. وبذلك يتضح أن مساحة التشريع البشري مقيدةٌ جدًا نتيجة اعتبار جزء معتبر من الفقه (إن لم يكن كله) جزءًا من «الشريعة الإسلامية»، مما يؤدي إلىٰ تضييق مساحة وحرية الاجتهاد عمليًا -في

---

(١) انظر: المرجع السابق، (ص/٥٣، و٥٧).

حين يبدو ذلك من الناحية النظرية دعوةً للاجتهاد- إذ [عند بحث مسألةٍ ما] يجب الأخذ في الاعتبار بكل أحكام المجتهدين السابقين، بل كل التشريعات السابقة في هذه المسألة. وبالتالي، يكون أبو الأعلىٰ المودودي متفقًا اتفاقًا كاملًا مع الرؤية الأصولية.

ومع ذلك، يميّز المودودي بوضوح بين ما «هو قطعي مستقل في القانون الإسلامي وما هي الفائدة من كونه هكذا، وأي شيء فيه صالح لقبول التغيير والرقي والنماء إلىٰ أبد الدهر وعلىٰ أي وجه يمكن له أن يفي بحاجاتنا ومطالبنا المدنية المتصاعدة في كل عصر ومصر». يتكون تصنيفه للجزء الأول من نصوص «القرآن والسنة الثابتة كحرمة الخمر والربا والميسر وحدود السرقة والزنا والقذف وأنصبة الورثة من تركة الميت . . . والقواعد العامة . . . كحرمة كل شيء مسكر وحرمة كل بيع لا يتم فيه تبادل المنفعة بين الجانبين علىٰ تراضٍ منهما، وقوامية الرجال علىٰ النساء . . . وتحديد تعدد الزوجات والطلاق والوصية. وتعين هذه المجموعات الثلاثة «حدود مدنية الإسلام وصورتها الممتازة المخصوصة».

وتفسير المودودي لحدود السرقة والزنا علىٰ سبيل المثال مثيرٌ للاهتمام، إذ يشير إلىٰ أن المجتمع الإسلامي منظمٌ بحيث يسمح بتكافؤ الفرص في كسب الرزق، والدولة ملزمةٌ برعاية الفقراء والمحتاجين، وبالتالي تكون السرقة غير ضرورية. وفي مجتمع يفصل بين الرجال والنساء وييسر الزواج ويكون «الصلاح والصدق والعفاف والتقوىٰ وطهارة الأخلاق قد تغلغلت في أفراده وخالط حبها قلوبهم وأرواحهم فلا ينقطع عن أذهانهم ذكر الله والإشفاق من خشية القيام بين يديه يوم القيامة»، يجب أن يُطبق حد الزنا إن وقع. (وكان يمكنه أيضًا القول إن الشريعة تتطلب أربعة شهود لإثبات الزنا). ويضيف . . .

> «أن هذه الحدود ليست للمجتمع المنحل التي فشت في كل جوانبه أسباب المشي مع الشهوات والإيغال في الإباحة والاسترسال في قضاء مطالب النفس الداعرة، والذي لا يخلو فيه بيت ولا دكان من صور نجوم الأفلام العاريات أو شبه العاريات، والذي تلقي فيه السينما دروس الغرام في كل قرية ومدينة، وحيث تعتبر الحفلات

المختلطة وشبه العارية ذروة التقدم الاجتماعي، والذي جعل النكاح أصعب شيء بعوائده وتقاليده الفاسدة».

أما الجزء المرن من الشريعة الإسلامية ينشأ عن أربع آليات: التأويل أي «تدبر معاني وأحكام الكتاب والسنة»، والقياس، والاجتهاد، و«الاستحسان: وهو وضع ضوابط وقوانين جديدة في دائرة المباحث غير المحدودة علىٰ حسب الحاجات، بحيث تتفق إلىٰ أكبر درجة مع روح نظام الإسلام الشامل». ويؤكد المودودي -وهو محق- علىٰ أنه لا يمكن أن يقوم علىٰ مهمة التشريع تلك إلا فقيه عالم تقي.

وفي رده علىٰ اتهام القوانين الإسلامية بأنها بالية وهمجية، يدّعي المودودي أن الشريعة الإسلامية اتسمت علىٰ مر العصور وحتىٰ القرن التاسع عشر بالتطور والتقدم. لكنه غض الطرف عن كون الشريعة غير مطبقة طوال التاريخ الإسلامي بخلاف مجال الأحوال الشخصية، في حين كانت معترفًا بها نظريًّا [فقط] باعتبارها رابطة الأمة. ثم شنَّ المودودي هجمات مضادة وأشار إلىٰ معسكرات الاعتقال والقنبلة الذرية التي سمح بها الإنسان الحديث واستخدمها. إنه يرىٰ حدود الشريعة باعتبارها أوامرَ إلهية ولا يمكن تغييرها، إلا أن الإنسان يجب عليه توفير ظروف الحياة الأخلاقية التي تجعل الحدود غير ضرورية. ويعتبر أن «الحداثة» هي التزام بنظرية أخلاقية أخرىٰ، هي نظرية الحضارة الحديثة، ويوجه لمؤيديها سؤالًا عن «ما هي الأقدار الخلقية [القيم] التي تقولون بها أنتم؟ أهي أقدار الإسلام أم أقدار الحضارة المعاصرة؟» فإن أجابوا بأن اختيارهم هو مجموعة أخرىٰ من القيم يقول لهم:

> «إن مقامكم في خارج دائرة الإسلام، لا في داخلها، فابحثوا لأنفسكم عن دين آخر واتخذوا لأنفسكم أمة أخرىٰ واختاروا لأنفسكم أسماءً غير أسماء المسلمين وأعلنوا بكل صراحة ووقاحة أنكم ترفضون الإسلام ولا ترتضون به علىٰ اعتباره دينًا لحياتكم. ومن قد أجبركم علىٰ الإيمان بالله وأنتم الذين تعتقدون أن الحدود التي قد قررها في قانونه وحشية همجية؟»

نرىٰ هنا كيف يعتبر المودودي «الأيديولوجيا الإسلامية» نقيضًا للحضارة الحديثة. وبقدر تشدده هذا، لا يفهم أيضًا المعضلة الحقيقية التي تحير المسلمين المخلصين ممن يؤمنون بالله، لكنهم لا يؤمنون بثبات الشريعة. بل إن مولانا المودودي أيضًا كغيره من المدافعين عن الدولة الإسلامية يتجاهل حقيقة أن هناك مسلمين لا يؤمنون بالله، ولا يُتوقَع منهم أن يخضعوا للشريعة، ولا يمكن إجبارهم علىٰ ذلك إن أقررنا بحرية الضمير. ويتحدث المودودي عن فرق المسلمين ممن لا يتفقون مع الأغلبية -إذ إن الأغلبية يجب أن توافق علىٰ القانون وهذا هو معنىٰ الإجماع- ويمنحهم «قانونًا لأحوالها الشخصية»، إلا أنه يوجب عليهم الخضوع لـ «قانون الدولة العام»، وينطبق الأمر نفسه علىٰ غير المسلمين ممن يعيشون في باكستان.

يمكن القول إنه من العدل والمعقول في دولة لا دينية أن يكون الخضوعُ للقانون المطبّق واجبًا علىٰ كل مواطن بغض النظر عن دينه، وأن القانون الذي يدعو إليه أي دين لا يُلزِم إلا معتنقي ذلك الدين. وبالتالي، ففي دولة أيديولوجية إن كان «قانون الدولة العام» قانونًا إلهيًا بالمعنىٰ المفهوم في الإسلام التقليدي، ستنشأ مشكلة حادة، كما يظهر ذلك في عبارة لمولانا المودودي يقول فيها:

«كيف يصح للأقلية أن تطالبنا بأن نغير عقيدتنا ابتغاءً لمرضاتها وننفذ بيدنا قانونًا لا نراه حقًّا بحكم ديننا؟ لقد بقينا نتحمل في هذا القُطر قانونًا باطلًا قبل أن نستعيد حريتنا فيه، وعسىٰ أن نُعذر في ذلك، ولكن الآن ونحن مستقلون بأمرنا وبيدنا السلطة في هذه الدولة الجديدة، إن جئنا ننفذ قانونًا غير قانون الإسلام، لا يكون معنىٰ ذلك إلا أننا نرتد عن الإسلام بطواعية نفوسنا. من حيث حياتنا الاجتماعية، هل من حق الأقلية علينا أن نرضىٰ لأجلها بتبديل ديننا وعقيدتنا؟ وهل تكون علىٰ الحق أقلية تطالب الأغلبية بأن تقلع عما تراه -أي الأغلبية- صحيحًا؟ وتأخذ بما تراه هي -أي الأقلية- صحيحًا؟ وهل من المبدأ الصحيح المعقول أن البلد الذي يتوطنه أبناء مختلف الديانات والمذاهب، من اللازم أن لا يكونوا فيه علىٰ

شيء يعرف بالدين؟ . . . فإذا لم يكن الجواب علىٰ كل هذه الأسئلة بالإثبات، فليت شعري ما يمنع أن يكون القانون الإسلامي هو قانون الدولة العام في دولة أكثر مواطنيها المسلمون؟».

من السهل استخراج معايب هذا الاستدلال الغريب، إلا أن المنطق ليس الهادي الوحيد للحياة البشرية. فمن الواضح أن هذا المدافع الشرس عن الدولة الإسلامية لا يمكنه حتىٰ تقبل دولةٍ لا دينية محايدة تجاه الدين وغير علمانية ولا مضادة للدين، وتمنح حرية العقيدة لكل المواطنين بالتساوي. فالمودودي لا يعتبر الدين شأنًا خاصًا بالمواطن، فالدين هو الإسلام باعتباره عقيدةً وأسلوب حياة للفرد المؤمن وللمجتمع المنتظم في دولة تحكمها الشريعة.

كما أسلفنا، يقرُ المودودي بالتشريع الوضعي، إلا أنه «يحيطه بسياج من القانون الإلهي ويحده بعلوه». يشرح المودودي -مستمدًا من **الاعتصام** للشاطبي- أن هذا السياج يتكون من التأويل والقياس والاستنباط والاجتهاد. لا يُسمح بالتأويل في حالة كانت أحكام القرآن والسنة قاطعة. ويقول المودودي عن الاجتهاد:

«[إن] القانون الحقيقي في الإسلام هو القرآن والسنة، ولا يجوز التشريع فيه للمسلمين إلا بشريطة أن يكون مأخوذًا من هذا القانون الحقيقي أو في ضمن الحدود التي يبيح لهم أن يتمتعوا فيها بحرية رأيهم، فكل اجتهاد لا يستند إلىٰ أحكام الشارع الحقيقية ولا يتقيد بحدودها ليس من الاجتهاد الإسلامي في شيء ولا مكانة له في نظام الإسلام القانوني».

ويؤكد علىٰ أن وظيفة الاجتهاد هي «تحريك نظام الإسلام القانوني وترقيته حتىٰ يلبي حاجات البشر ويجاري تطورات الزمان»، ويمثل الشرط الرابع الشرطَ الأهم من الشروط الستة التي أقرها المودودي لمن يريد ممارسة الاجتهاد، إذ يتمثل في . . .

«الوقوف علىٰ تراثنا القانوني الذي ورثناه عن فقهاء السلف، والحاجة إليه ليست للتدرب علىٰ الاجتهاد فحسب، بل هي كذلك لاستمرار الارتقاء القانوني لأنه ليس -ولا يسوغ أن يكون- المقصود

بالاجتهاد أن يهدم كل جيل جديد ما بناه سالفه أو يحكم عليه بالبلىٰ ويشرع في بنائه من جديد»[1].

لقد وضع المودودي شروطًا صارمة لشخصية المجتهد وذكائه وعلمه وتقواه. ويتفق مع العلماء في أنهم هم وحدهم المؤهلون للتشريع، إلا أنه يجب عليهم الحصول علىٰ تعليم قانوني كالذي تحدث عنه.

ولا يتوهم المودودي أن تطبيق القانون الإسلامي في باكستان سيكون سهلًا. فهو يرىٰ أن الحكم الإنكليزي نزع عن حياة المسلمين طابعها الإسلامي، ولذلك يجب استعادة الإسلام. ولا يمكن فعل ذلك إلا بالتدريج، كما يوضّح المودودي باستدلالات قرآنية. فقد أخذ الأمر من الإنكليز مائة عام ليحل قانونهم محل الشريعة التي كانت مطبّقة في الهند قبل مجيئهم.

فتغير القانون متوقف علىٰ تغير التوجهات وتغير الحياة الاقتصادية والاجتماعية؛ ولذلك لا بد من تغيير بنية الحياة بالكلية في باكستان، مما يستغرق وقتًا، إذ يجب أن يُخرج التعليم رجالًا قادرين علىٰ القيام علىٰ دولةٍ حديثة تقدمية تقوم علىٰ المبادئ الإسلامية. ولا يمكن تغيير النظام القانوني إلا بعد الإصلاح الشامل للرؤية الأخلاقية والعادات الاجتماعية لتكون متطابقةً مع المثل الإسلامية.

ويعارض المودودي في الوقت نفسه تأسيسَ دولةٍ علمانية بشكل مؤقت بزعم بناء وسط إسلامي. ويتساءل: «من سيهيئ في البلاد هذا الوسط الإسلامي؟ أدولةٌ لا دينية سيكون زمام أمرها بأيدي حكام وزعماء قد التحم حب الغرب بروحهم؟ وهل البناؤون الذين لا يعرفون إلا بناء المقاهي والسينما والمواخير وأماكن الفجور والدعارة ولا يهمهم إلا أمرها، هل يكاد يُرجىٰ منهم أن يهتموا ببناء المساجد؟» فالأمر يحتاج إلىٰ عزيمة راسخة وخطة عملية، والخطوة الأولىٰ هي أن تعلن الجمعية التأسيسية -بعد إعلان حاكمية الله كما أسلفنا- . . .

---

(١) انظر: (ص/ ٧٧، وما بعدها)، خاصة (ص/ ٨١، و٨٩، وما بعدهما)، باب يقوم علىٰ مساهمته في الندوة الإسلامية في لاهور عام (١٩٥٨). انظر: رهبار «شاه ولي الله والاجتهاد. ترجمة فقرات مختارة . . .».

«أن القانون الأساسي للدولة [هو] الشريعة الإلهية التي بلغتنا بواسطة سيد الرسل وخاتم النبيين محمد ﷺ، وأن كل قانون من قوانين البلاد الجارية يُلغىٰ ويُبطل إن كان مُعارِضًا للشريعة الإسلامية، وأنه لا ينفذ في البلاد في المستقبل قانون يعارض الشريعة، وأن حكومة باكستان لا تتصرف في شؤون الدولة إلا في ضمن الحدود المرسومة في الشريعة لوظيفتها».

تم تضمين هذه المبادئ في وثيقة الأهداف ثم الدستور الذي أعلنه الجمعية التأسيسية. والجدير بالذكر أن إلغاء أو تعديل تلك القوانين [فقط] التي تصطدم بالمفاهيم الإسلامية يعني ضمنًا أن الحكم والتشريع البريطاني لم يكن بعيدًا تمامًا عن الإسلام ولا مسيئًا له. لكن الأهم من ذلك هو إصرار المودودي علىٰ أن هذه الإجراءات هي مسكنات مؤقتة حتىٰ يتم إعلاء القانون الإسلامي في دولةٍ إسلامية، ويرىٰ أن تغيير الحياة العامة في باكستان سيتطلب عشر سنوات، بشرط رسم وتنفيذ نهجٍ «لإصلاح مختلف نواحي الحياة الاجتماعية إصلاحًا شاملًا . . . [مع الاستعانة] بكل ما للدولة من الأسباب والوسائل فنغير نظام التعليم ونبذل الإذاعة والسينما والدعاية والنشر والخطابة في إصلاح الأفكار، ونخلق في الناس عقليةً إسلامية جديدة، ونفرغ أوضاعهم الاجتماعية والمدنية كلها، علىٰ صورة منظمة متصلة، في قوالب جديدة».

لم يكن المودودي وحيدًا في تقييمه هذا للوضع وللإجراءات المطلوبة، خاصةً نظام التعليم الشامل الجديد، فقد قامت الحكومة بعملٍ بَنَّاء في السنوات القليلة الماضية. فالتعليم في كل الدول المسلمة يعد مفتاحَ التقدم وتحقيق الذات علىٰ المستوىٰ الفردي والجماعي.

يركز المودودي علىٰ القانون بشكل رئيسي، فيدعو [أولًا] إلىٰ تأسيس مجمع علمي للقانون يسهّل الاستفادة من الفقه الإسلامي بشكل منظم علىٰ الطراز الحديث. ويؤكد علىٰ ضرورة إتقان اللغة العربية عند دراسة الفقه، وإلا لن يكون القرآن والحديث كافيين لوضع أساس قانون إسلامي شامل يمثل الهدف النهائي من الإصلاح القانوني. ثم تأتي الخطوة الثانية بتعيين مجلس من العلماء وأهل

الخبرة في الفكر القانوني الحديث لتدوين القانون الإسلامي «علىٰ طراز كتب القانون في الزمن الحاضر». مجلة الأحكام هذه ستكون في شكلها وترتيبها قانونًا حديثًا، إلا أنها في جوهرها ستكون قانونًا إسلاميًا. ولما كان مولانا المودودي يرىٰ أن كلمة القانون لا تنطبق علىٰ كل قول نطق به فقيه من الفقهاء أو إمام من الأئمة، فقد أكَّد مرةً أخرىٰ علىٰ أن القانون الإسلامي يتكون -إلىٰ جانب الأوامر والنواهي القاطعة في القرآن والسنة- مما أجمعت عليه الأمة أو «أفتىٰ به جمهور العلماء». ينبغي إذن أن يجمعَ مجلسٌ من الخبراء هذه الأجزاء معًا في مجلة واحدة تستمر بعدها إضافةُ قوانين جديدة تصدر بالإجماع أو أغلبية الآراء. وستمثل هذه المجلة «كتاب القانون الأساسي . . . ولن تكون سائر كتب الفقه الموجودة إلا بمثابة شرح لها». ويصر المودودي علىٰ حفظ الاستمرارية التاريخية للفقه الإسلامي التقليدي؛ فثمرة دراسة مذاهب الفقه الأساسية لن تقتصر علىٰ إدراك تطور الفقه الإسلامي، بل ستشير أيضًا إلىٰ الكيفية التي يمكن لهذا الفقه أن يتطور به في المستقبل». إذ يجب الاهتداء بالفقهاء السابقين قبل «الاجتهاد من جديد وإصدار حكم نهائي».

وإن سألنا عن الكيفية التي سيقوم بها قانون ما بتنظيم كل صور الحياة البشرية وأنشطتها الخاصة والعامة، الدولتية والمجتمعية في القرن العشرين؛ لن يتردد مولانا المودودي في الإجابة بأن هذا سؤال مفارق للواقع، إن لم يكن سؤالًا خاطئًا أنتجته الحضارة الحديثة. فالمؤمن لا يسأل أبدًا سؤالًا كهذا. ويدّعي المودودي[1] أن الحضارة الحديثة تقوم علىٰ ثلاثة مبادئ أساسية تناقض الإسلام تمامًا باعتباره دولةً أيديولوجية؛ «العلمانية اللادينية الدنيوية، والقومية، والديمقراطية». وبالنسبة إليه، هذه المبادئ ليست خاطئةً فحسب، «بل هي السبب الأساسي لكل النكبات التي تجتاح الإنسانية اليوم».

---

(١) انظر: رسالة الجامعة الإسلامية (لاهور، ١٩٥٠)، (ص/١٦، وما بعدها). ويعتبر هذا الكتيب وغيره من الأهمية بمكان (انظر المسرد المختار)، حيث يعتبر شواهد مكملة لدفاعه عن الثورة الإسلامية التي اندلعت في الدولة الإسلامية.

تقوم دولة المودودي الإسلامية علىٰ الاعتقاد بأن الله هو الحاكم الأوحد للعالم كله، وأن كل مؤمن به هو خليفته وعبده في الوقت نفسه[1]، وجميع الخلفاء متساوون، «وهذا هو أساس الديمقراطية الحقيقي في الإسلام». وفي ظل الحاكمية الإلهية، تكمن السلطة في يد جماعة المؤمنين بأكملها، والتي تفوّض بدورها «الخلافة» إلىٰ **الأمير** الذي نعرفه باسم الخليفة أو **الإمام**. لكن المودودي لم يُشِر أبدًا إلىٰ الإمام أو وظيفته، كما أنه لم يطلق لقب الخليفة علىٰ رئيس الدولة الإسلامية المبتغاة. ومثله أيضًا، أطلق محمد أسد لقب الأمير علىٰ رأس الدولة. فكما يعرّفها مولانا المودودي، «الدولةُ في الإسلام ما هي إلا مجموعة من الرجال يعملون سويًّا عبادًا لله لتحقيق غاياته وإنفاذ إرادته»[2]، «وسلوكها الاجتماعي والسياسي ... يختلف اختلافًا تامًّا عن الدولة اللادينية في تفاصيلها وشكلها ... فهي نظام دولة يقوم علىٰ الإيمان بحاكمية الله. ويحتاج نجاحها -بنوعٍ من الإيمان بالمسؤولية أمام الله- إلىٰ نوع معين من الطابع النفسي الخاص المحبّ للجماعة».

ولذلك، هناك حاجة إلىٰ «ثورة إسلامية» عبر الدعاية -التي يمثل التعليم أساسها- الضرورية لإقامة دولة إسلامية. فكل ثورة -في رأي المودودي- تحتاج إلىٰ تنظيم ووعي اجتماعي وجو ثقافي وأخلاقي مخصوص. ولذلك كانت الثورة الفرنسية في حاجة إلىٰ زعماء كـ: روسو وڤولتير ومونتسكيو، وكانت الثورة الروسية في حاجة إلىٰ كارل ماركس ولينين وتروتسكي ...

> «وجهود مئاتٍ من دعاتهم ومتطوعيهم الشيوعيين الذين أُشرِبوا في قلوبهم الشيوعية وتطبّعوا بطابعها، وكذلك النازية الألمانية لم تكن لترسخ أصولها إلا في أرضٍ غذّاها المفكرون أمثال هيجل وفيخته وجوته ونيتشه وغيرهم بنظرياتهم وأفكارهم وأوجدوا لها بيئة خلقية ونفسية ومدنية مخصوصة، وسقاها هتلر ورفاقه بزعامتهم العبقرية الجبارة.

---

(١) انظر: «القانون الإسلامي والدستور»، (ص/١٥٧).

(٢) انظر: «عملية الثورة الإسلامية»، (لاهور، ١٩٥٥)، (ص/١٤، وما بعدها)، (تم تسليمها أول مرة في عام ١٩٤٧) في جامعة عليكرة الإسلامية.

فكذلك شأن الثورة الإسلامية، فإنها لا تثمر شجرتها ولا تؤتي أكلها إلا إن قامت حركة شعبية علىٰ أساس النظريات والأحكام القرآنية ودعامة سيرة محمد ﷺ وسنته الطاهرة؛ تقوم هذه الحركة الشعبية وتنهض وتقوىٰ حتىٰ تُغيّر بجهادها المستمر العنيف أسس الجاهلية الفكرية والخلقية والنفسية والثقافية السائدة في الحياة الاجتماعية وتأتي بنيانها من القواعد»[1].

ولقد عمل المودودي بلا كلل لأجل إنشاء هذه الحركة.

إذن، ما دستور الدولة الإسلامية الذي وضعه مولانا المودودي؟ «هناك أربعة مصادر للدستور الإسلامي هي: القرآن ... والسنة ... وأعمال الخلفاء الراشدين ... ومذاهب المجتهدين»[2]. إذ يرىٰ المودودي أن ...

«كل ما قضىٰ به الخلفاء الراشدون في مختلف المسائل الدستورية والقانونية بعد مشاورة الصحابة رضوان الله عليهم هو حجة لمن بعدهم من المسلمين لا بد لهم اليوم من التسليم بها كما هي. ذلك لأنه لا معنىٰ لإجماع الصحابة علىٰ رأي أو أمر إلا أنه يمثل فهمًا صحيحًا لكتاب الله أو طريقًا سليمًا في العمل بآياته».

تتمثل مصادر «العصر الذهبي» هذا في «كتب الحديث والتاريخ والسيرة» التي يتقبلها المودودي دون استعمال النقد الأدبي والتاريخي الحديث.

إلا أن المودودي يعترف بأن هناك مشكلات فنية تواجه استعمال هذه المصادر الأربعة؛ افتقاد إتقان العربية وغرابة ترتيب الكتب الفقهية القديمة، وخاصةً في ظل النظام التعليمي السائد الذي يفصل فصلًا حادًّا بين التعليم التقليدي والتعليم العلماني الحديث، إلىٰ جانب ادِّعاء العديد من الجهّال مرتبة الاجتهاد في تفسير الإسلام. تمدُ هذه المصادر الأربعة -إن فسّرها الخبراء بشكل صحيح- المسلمين بهدًىٰ وإرشادٍ لا يمكنهم التغافل عنه إن كانوا مسلمين بالفعل. ويتحدىٰ المودودي زعم العلوم السياسية الحديثة في محاولتها تحديد مكمن

---

(١) انظر: (ص/٢٥، وما بعدها).

(٢) انظر: (القانون الإسلامي والدستور»، (ص/٢١٨، وما بعدها).

السيادة/الحاكمية العليا، وينكر أحقية أي إنسان في امتلاك السيادة المطلقة أو قدرته علىٰ ذلك[1]. «فالأنبياء والرسل هم الوسيلة التي بها نعلم ما وضع لنا شارعنا من قانون أو شريعة». والمؤمن هو خليفة الله صاحب السيادة العليا، ليس بصفته الشخصية -كما ذكرنا سابقًا[2]- بل جماعيًّا مع بقية أعضاء جماعة المؤمنين. وبالتالي، لا يوجد أدنىٰ تشابه بين مفهوم الخلافة الإسلامي ومفاهيم حق الملوك الإلهي أو السلطة البابوية [في أوروبا]، «إنما هي [أي الخلافة] هي حق لجميع من يسلمون بحاكمية الله ويؤمنون بعلو القانون الإلهي الذي جاءهم من عند الله تعالىٰ بواسطة أنبيائه ورسله»[3]. فالدولة مقيدةٌ بهذا القانون ولا حق لها في طاعة المواطنين إن تعدت حدود الشرع، كما في آية: ﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا ۚ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَأُولَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [البقرة: ٢٢٩]. وفي حالة نشوب أي نزاع، «يرجع القضاء فيه إلىٰ ذلك القانون الأساسي الذي تلقيناه عن الله ورسوله . . . ويقتضي هذا المبدأ ألا تكون الدولة خاليةً من هيئة تفصل بين الناس بكتاب الله وسنة رسوله»[4].

ومما تتسم به الرؤية التقليدية لأبي الأعلىٰ المودودي أنه ينظر إلىٰ الهيئة التشريعية في دولة إسلامية معاصرة في صورة أهل الحل والعقد. فيصف «من لم يحكم بما أنزل الله» بأنهم كافرون، وبالتالي «يكون كل تشريع معارض لأحكام الله ورسوله . . . مناقضًا لصميم الدستور». فما هي وظيفة الهيئة التشريعية إذن؟ إن المجلس التشريعي «هو وحده من يضع القواعد واللوائح [الخاصة بالأحكام القاطعة التي جاء بها القرآن والسنة] لتنفيذها». وفي حالة احتمال الأحكام لتأويلات عديدة، يختار المجلس أحد هذه التأويلات ويعطيها حكم القانون. ولذلك، من المعقول أن يكون أعضاء المجلس من أرباب العلم، وبذلك تكون فكرته عن المجلس التشريعي بعيدةً عن مفهوم البرلمان الحديث. وفي الحالات التي لم ترد فيها أحكام في الشريعة، يضع المجلسُ القوانينَ التي

---

(١) انظر: المرجع نفسه، (ص/ ٢٣٣).

(٢) انظر: (ص/ ١٤٥، وما بعدها) أعلاه، و(ص/ ١٩).

(٣) «القانون الإسلامي والدستور»، (ص/ ٢٣٥)، انظر: (ص/ ١٤٢) أعلاه.

(٤) انظر: المرجع نفسه، (ص/ ٢٣٦، وما بعدها).

تتسق مع «روح الإسلام العامة. لكن القوانين ذات السوابق يُختار فيها من القوانين المدونة في كتب الفقه القديمة. وبالتالي، يبدو أن حرية التشريع المستقل مقيدةٌ في الواقع عما يبدو في كلمات المودودي.

«في الأمور التي لم ترد في شأنها عن الشرع قواعد أصولية، فمعنىٰ ذلك أن الله قد خولنا حق التشريع فيها، فللمجلس التشريعي أن يضع فيها بنفسه قانونًا يراه أنسب وأوفق لمصالح الناس. بشرط ألا يكون منافيًا لحكم أو مبدأ شرعي. فالقاعدة في ذلك أن كل شيء ليس بمحظور فهو مباح».

لقد عبّر محمد أسد عن الفكرة نفسها، والتي لا تتسق بسهولة مع التأكيد المستمر علىٰ أن الشرع هو قانون إلهي يهدي المؤمن في كل زمان ومكان.

يحدد المودودي أن غاية الهيئة التنفيذية في الدولة الإسلامية هي «تنفيذ الأحكام الإلهية وتهيئة الظروف في البلاد والمجتمع لتنفيذها»[(١)]، ووظيفة الهيئة القضائية تتمثل في الفصل في القضايا «ملتزمةً التزامًا تامًّا بالقانون الإلهي»[(٢)]. ويستدعي المودودي الخلفاء الراشدين المهتدين بالنبي لدعم زعمه أن الهيئات الثلاثة، التنفيذية والتشريعية والقضائية؛ تقع تحت سلطة رئيس الدولة، إلا أنها تعمل «بشكل منفصل ومستقل عن بعضها البعض». ففي حين كان أهل الحل والعقد هم المشرّعون في الماضي، أصبحوا الآن هيئةً تنصح رأس الدولة «في المسائل التشريعية والإدارية»، أي أصبحت وظيفتهم استشارية فقط. أما في الظروف والمقتضيات الحاضرة (البعيدة عن الوضع المثالي)، «فإنه يجوز لنا أن نأتي ببعض تعديلات في تفاصيل هذه الصورة، إلا أن المبادئ الأساسية يجب أن تظل كما هي»[(٣)].

وينظر المودودي في السؤال عن مكانة الهيئة التشريعية في الإسلام عبر التأكيد علىٰ أن الشورىٰ مقررة في القرآن، إلا أنه من غير الواضح في القرآن والسنة ما إن كانت ملزمة أم معلمة لرأس الدولة، لكنه يقول إن . . .

---

(١) انظر: المرجع نفسه، (ص/٢٣٨، وما بعدها).

(٢) انظر: المرجع نفسه، (ص/٢٤١).

(٣) انظر: المرجع نفسه، (ص/٢٤٢، وما بعدها).

«أعمال الخلفاء وأحكام الفقهاء المبرزين . . . تهدينا إلىٰ أن المسؤول الفعلي عن كل شؤون الدولة هو الرئيس، وعليه أن يسيرها بمشاورة أهل الحل والعقد، ولكنه ليس مقيدًا بأن يعمل بما يتفقون عليه -كلهم أو أكثرهم- من الآراء، وبكلمة أخرىٰ أنه يتمتع بحق الاعتراض (Veto) بإزائهم»[1].

ويطالب المودودي -تطبيقًا علىٰ باكستان- بأنه في حالة غياب مجلس استشاري بالمؤهلات التي تتطلبها الدولة الإسلامية، يجب أن تكون السلطة التنفيذية خاضعة لقرارات أغلبية الهيئة التشريعية. يبدو ذلك من الناحية الظاهرية مشابهًا لما يجري عليه العمل في الديمقراطية البرلمانية الحديثة، إذ تكون السلطة التنفيذية مسؤولةً أمام المجلس التشريعي، إلا أن الأمر هنا مجرد إجراء مؤقت حتىٰ تنشأ الدولة الإسلامية. ويبدو أنه يُسندُ إلىٰ المجلس التشريعي -حتىٰ ذلك الوقت- وظائفَ استشارية وتشريعية مع سلطة تسمح له بتجاوز اعتراض رئيس الدولة.

إن الشيء المهم في مناقشة أبي الأعلىٰ المودودي التفصيلية لكل مسائل النظرية الدستورية والقانون هي عزمه علىٰ تأسيس دولةٍ أيديولوجية، تقوم علىٰ أساس أحكام القرآن والسنة القطعية (التي يتعامل معها المودودي باعتبارها حاكمة ومُلزِمة). ويميز بشكل واضح بين الدولة الأيديولوجية الإسلامية وبين نظيراتها العلمانية من النوعين الشيوعي والفاشي علىٰ أساس تشديده علىٰ فكرة العدل التي يحملها القانون الإلهي باعتباره المرشدَ والحَكَم الأعلىٰ. فالدولة الإسلامية لا تقتصر رسالتها علىٰ المؤمنين المسلمين فحسب، بل تتسع لتضم الجنس البشري بأكمله؛ فرسالتها هي هداية البشر إلىٰ الله.

تستلزم هذه الطبيعة الخاصة لتلك الدولة الدينية التمييز بين نوعين من المواطنين؛ المؤمنين والذمّيين. حماية هؤلاء الذميين في حياتهم وأموالهم وحرية اعتقادهم مكفولةٌ بمقتضىٰ العدل الإلهي. لكن طالما أنهم غير مسلمين، لا يمكنهم تأييد أيديولوجيا الدولة، وبالتالي يجب إقصائهم من الإدارة العليا

(١) انظر: المرجع نفسه، (ص/ ٢٤٥).

لشؤونها ومن المشاركة في اتخاذ القرارات الخاصة بسياساتها، والتي يحددها ويقررها بوضوح القانون الإلهي. للذميين الحرية في الانضمام إلىٰ جماعة المؤمنين، بل وتجب دعوتهم بمقتضىٰ أيديولوجيا الدولة التي تسعىٰ إلىٰ هداية البشر. يمثل الذميون أقليةً بالطبع، إلا أنهم ليسوا أقلية عرقية أو قومية، بل أقلية طائفية تُقيد حقوقهم السياسية حتمًا طالما أن مصدر السياسة وغايتها في الدولة الأيديولوجية الدينية هو تحقيق المطالب الدينية الناشئة عن طبيعة الدولة الدينية.

ولذلك، يؤكد المودودي أن المعاملة التي يلقاها الزنوج في أمريكا وغير الشيوعيين في روسيا لا يمكن تصور حدوثها في الإسلام، لكن طالما أن غير المسلمين لا تتحقق فيهم المؤهلات الأساسية للدولة الإسلامية (أي الإيمان بالإسلام)، فإنهم لا يمكنهم الوصول إلىٰ المناصب الرئيسية؛ إلا أنه يقرر أنهم «لهم ما للمسلمين في كل ما يخص الحريات المدنية، وحتىٰ في الأمور الاقتصادية لا فرق بين مسلم وذمي . . . وعلاوةً علىٰ ذلك، يُعفىٰ الذميون من الدفاع عن الدولة، ويجب ذلك علىٰ المسلمين وحدهم»، ويؤكد أنه «ما من دولةٍ تمنح أقلياتها حقوقًا ثقافية وإنسانية كاملةً كما تفعل الدولة الإسلامية».

وفيما يتعلق بحقوق المرأة، يلجأ المودودي أيضًا للقرآن والسنة (من خلال تفسير آية ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ ۚ فَٱلصَّٰلِحَٰتُ قَٰنِتَٰتٌ حَٰفِظَٰتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ ٱللَّهُ ۚ وَٱلَّٰتِى تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهْجُرُوهُنَّ فِى ٱلْمَضَاجِعِ وَٱضْرِبُوهُنَّ ۖ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُواْ عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا﴾ [النساء: ٣٤]، وحديث «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة» ليمنع تولي المرأة لمناصب الدولة الإسلامية، بما في ذلك عضوية المجلس التشريعي، إذ إن هناك «توزيع وظيفي بين الرجال والنساء، وبناءً عليه تقع مساحات السياسة والإدارة في يد الرجال»[١]. إلا أنه يقترح إنشاء جمعية منفصلة للنساء -تنتخبها المؤهلات من نساء باكستان- لشؤون الرعاية والتعليم والصحة[٢].

(١) انظر: المرجع نفسه، (ص/ ٢٨٢)، يتفق في هذا مع رشيد رضا (ص/ ٧٢، أعلاه)، ومحمد الغزالي (ص/ ١١٢، وما بعدها).

(٢) انظر: (ص/ ٣٤٦).

يجب فهم هذه التقريرات في سياق النزاع الدستوري في باكستان والذي تأثر بها بشدة، إذ إن نصف السكان كانوا من النساء وكان هناك أقلية كبيرة من الهندوس ومجموعة أقل من المسيحيين. شارك المودودي في هذا النزاع بين ما يسميه هو بدولة إسلامية ودولة قومية، وتحدىٰ مواطني بلده في أن يلعنوا إما موافقتهم علىٰ الدولة الإسلامية أو معارضتهم لها، فقال: «إن اختيار الوقوف بين الإيمان والكفر ليس اختيارًا أمينًا ولا مشرّفًا ولا نافعًا حتىٰ علىٰ المدىٰ الطويل»[1].

وتبنىٰ المودودي أيضًا موقفًا متصلبًا في مسألة أخرىٰ مثيرة للجدل، ألا وهي الاختيار بين دوائر انتخابية مشتركة بين المسلمين والهندوس وبين دوائر منفصلة. يشير المودودي إلىٰ أن المطالبين بدوائر مشتركة يتجاهلون أن «العامل الأساسي الذي انقسم الناس علىٰ أساسه إلىٰ مجموعات متمايزة في هذه البلد هو الاختلاف في الدين»، ويتضمن ذلك اختلاف في «مبادئ السلوك والأهداف والقيم الأخلاقية وأنماط الحياة». ويعارض بنفس القدر كل مسار يؤدي إلىٰ محو هذه الفوارق؛ كاستيعاب غير المسلمين في المجتمع المسلم، أو توحيد هذه الجماعات المتنوعة في جماعةٍ واحدة. يبغض مولانا المودودي الاختيار الأول، إذ إن الإسلام أخوةٌ مفتوحة لكل من يبغي الدخول فيها «ويصبح جزءًا لا يتجزأ من أمتنا». ولا يرىٰ إمكانية أي نوعٍ آخر من الاستيعاب الإسلامي لغير المسلمين. وسيؤدي الاختيار الثاني إلىٰ «تدمير الدين الذي يمثل العامل الرئيسي في تشكيل الثقافة والحضارة، والترويج **لثقافة علمانية مشتركة** تقوم عليها القومية الباكستانية». ثم يُصاغ . . .

> «دستورٌ علماني . . . يسمح للدين بالعيش علىٰ مضض، ويحصره في مجال المعتقدات والممارسات العبادية فقط، ويشجّع علىٰ الزواج فيما بين الجماعات المختلفة كي تختفي التمايزات

(١) انظر: المرجع نفسه، (ص/ ٢٩١)، تم استنباط آخر اقتباسين من فصل تمت كتابته في عام (١٩٥٢)، عن ذروة نقاش الدستور الإسلامي قبل الانتهاء من تقرير لجنة المبادئ الأساسية. انظر: (ص/ ٢١٤-٢١٧ أدناه).

القائمة بين جماعات الباكستانيين حاليًا، مما سيؤدي إلىٰ تقسيمهم إلىٰ قوميات مختلفة».

يشدد المودودي علىٰ أن الدين هو ما أدىٰ إلىٰ تقسيم شبه القارة الهندية، وأن الدين وحده هو ما يوّحد بين جناحي باكستان، وما إن يتراجع الدين أو يخفت صوته، ستنقسم الأمة. ويرفض المودودي القومية القُطرية ويتحدث بشكل لافت عن «أمتنا» التي يعني بها الإسلام، مما يعني ضمنًا أن دولة باكستان الإسلامية جزءٌ من أمة الإسلام العالمية. ولمّا كان إنشاء دولةٍ إسلامية هو هدفه المعلن، ناقش بالفعل مسألةَ مشاركة غير المسلمين في المجلس التشريعي عام ١٩٤٨م، وقام بالتمييز بين مجلس الشورىٰ الذي ينصح رأس الدولة فيما يخص القانون والحكم بالشريعة وبين «مجلسٍ تشريعي بالمعنىٰ الحديث». سيُقصي المودودي الذميين (بسبب موقفه الأيديولوجي طبعًا) من عضوية مجلس الشورىٰ، لكن سيسمح لهم بالدخول إلىٰ المجلس التشريعي. واشترط ألا يمكن لهذا المجلس أن «يشرّع أي قانون معارض لأحكام القرآن والسنة» التي ستكون أيضًا «المصدر الرئيسي لقانون الدولة العام». سيضمن ذلك «ألا تضر مشاركتهم بأحكام الإسلام الأساسية».

وينظر المودودي أيضًا في إمكانية منح الجماعات غير المسلمة مجلسًا تمثيليًّا منفصلًا يكون «وكالة مركزية تقدّم مطالباتهم الخاصة بحاجاتهم الجماعية إلىٰ البرلمان [أو المجلس التشريعي]». إذ يمكنهم من خلاله اقتراح القوانين الخاصة بأحوالهم الشخصية التي يمكن بتصديق رأس الدولة أن تأخذ حكم القانون. ويمكنهم أيضًا «بكل حرية تقديم بيانات واعتراضات واقتراحات حول قرارات البرلمان والإدارة العامة للحكومة». والحق الأخير الذي يتنازل عنه المودودي هو إنشاء مجلس منفصل للنساء.

ومن نافلة القول أن من بين مقترحات المودودي الدستورية مقترحات تتعلق بالإصلاح التعليمي والتأهيل الأخلاقي لكل الوظائف كي تتسق مع المبادئ الإسلامية. ذلك لأن حكومة الدولة الإسلامية الأيديولوجية يجب عليها «الدعوة لكل خير وإثباته، وقمع كل شر ومحوه . . .».

يمكن الاعتراض علىٰ غايات مولانا المودودي ونواياه من رؤيةٍ دينية «حداثية» أكثر ليبرالية، ومن رؤيةٍ لائكية وعلمانية. قد تكون أفكاره قروسطية الطابع، إلا أنه لا يمكن إنكار أن وراء تفصيله ومقترحاته التطبيقية إيمانٌ واعتقادٌ ديني. فهو زعيم سياسي تدفعه حماسة دينية ليقاتل في قاعة المحاضرات وعلىٰ المنصة وفي الإذاعة، وفي رسائل ومقالات عدة في مجلته الشهرية «ترجمان القرآن»؛ يقاتل لأجل الدولة الإسلامية التي تعد غاية الإحياء الإسلامي. ويعد سَجْنه مرات عدة، بل والحكم عليه بالإعدام مرة، شهادةً واضحة علىٰ انشغال الحكومة الباكستانية بعالم الدين الفطن هذا وقائد الحركة السياسية المعارِضة للحكومة ولسياساتها.

الفصل السابع

علال الفاسي: مزيج من الإسلام والقومية العربية

وعلىٰ العكس [من المودودي]، كان علال الفاسي خبيرًا بالإسلام وبأوروبا معًا. فقد كان عالمًا مبرّزًا بالقرآن ومفكرًا راشدًا، وثائرًا مدافعًا عن حرية المغرب واستقلاله وزعيمًا ممثلًا لشعبه قائدًا لحزبه الاستقلال نحو النصر والسلطة، وأظهر بعد استقلال المملكة عام ١٩٥٦م حنكةً سياسية عالية. ولكونه خبيرًا بالتراث الإسلامي وبالحضارة الغربية (ممثلةً في فرنسا) بنفس القدر، استطاع علال الفاسي تحقيق تعايشًا وانسجامًا بين الأصول الإسلامية الثابتة وبين روح العصر (the Zeitgeist). فقد تعلم من محمد عبده وجمال الدين الأفغاني كما تعلم من فولتير ومونتسكيو ودوستيوفسكي وتولستوي. ودمج -بمرونة واعتدال وتسامح وثبات- بين حكمة المفكر ووضوح غايات السياسي؛ لقد كان شخصيةً آسرة تستحق الاحترام والتقدير. وكان وزيرًا للشؤون الإسلامية عند زيارتي للمغرب.

لقد كان سلفيًّا في العموم -أم نقول سلفيًّا تجديديًّا؟- لكنه أكثر انفتاحًا علىٰ الغرب، دون أحكام مسبقة وافتراضات سجالية واعتذارية. ويحمل كتابه «النقد الذاتي» إيمانًا ونقدًا واعيًا وخطةَ فعلٍ سياسي واجتماعي من شخصية شاملة ومتكاملة، وهي تعلو -في رأيي- علىٰ أي رسالةٍ أخرىٰ كتبها مفكر مسلم مؤخرًا. فهي تكشف عن عمقٍ تحليلي ونفاذٍ استثنائي واتساع رؤيةٍ وأسلوب أنيق. ففيها يمتزج حب الإسلام والوطن بامتياز مع فهم الغرب وروح العصر ونفسيته واحتياجات البشر في المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية،

ويترافق الإيمان العميق الصادق بالله مع اعتقاد راسخ لدىٰ مسلم محدثٍ بحركية الإسلام المرن، والذي تمثل حقيقته الخالدة المُثُل العليا للإنسان العقلاني. هنا تتبدَّىٰ الإنسانوية الدينية في أجلىٰ صورها. ويعكس هذا النص الأدبي في كل سطرٍ منه إنسانية لطيفة لوطني مسلم معاصر يعيش في عالم اليوم، إلا أن إيمانه ومثاليته الاجتماعية يتجاوزان ضعف وتشكك العالم الزائل الذي فقد مواطنوه المتنورون سلامَهم وأمنهم الداخلي إلىٰ حد كبير.

يدعو علال الفاسي إلىٰ ديمقراطية أصيلة مبنية علىٰ تعاون كامل بين المواطنين المفكرين وقائمةً علىٰ حكم الأغلبية في مناخ من الحرية والمساواة الاقتصادية والعدالة الاجتماعية، كل ذلك في التزام كامل بطاعة الله. يحتوي الكتاب خطةً مدروسة بعناية ومرتبة بمهارة، تتكشف تدريجيًّا عبر مناقشة عميقة للعناصر المتنوعة التي تشكّل تفكيرًا معاصرًا حول مصير الإنسان العقلاني الذي يجاهر بانتمائه لبلدٍ يحبها وللأمة العربية ولأمة الإسلام، ويوجّه انتماؤه هذا فكرَه وعملَه.

يدمج علال الفاسي -في هيئة ديمقراطي ليبرالي في السياسة واشتراكي في الاقتصاد ومحافظ تقدمي في الدين- بين ليبرالية وعقلانية القرن التاسع عشر وبين اشتراكية القرن العشرين الدينية المساواتية، وما هذا التصنيف إلا تصنيف تقريبي؛ فشخصيته كليةٌ فعالة، لا يمكن تقسيمها إلىٰ مكوّنات واضحة الحدود والمعالم، لا سيما أن وحدة الديني والسياسي في الإسلام تمثل أساس ومركز فلسفته ورؤيته. إلا أن تركيزه علىٰ العقلانية والمعقولية والتقدم الاجتماعي والثقافي والمساواة الاقتصادية بتحديد ثروة الفرد، ينتمي زعيم الحزب السياسي الإسلامي هذا ونصير الإسلام في حركةٍ تدعو إلىٰ الحق والعدل، إلىٰ الربع الأول من هذا القرن. وقراءة وسماع الجيل الأصغر من النشطاء المسلمين المغاربة يعطي انطباع أن علال الفاسي ينتمي كليًّا تقريبًا إلىٰ جيلٍ مضىٰ من المثاليين العمليين[1].

يتسم منهج علال الفاسي بالعقلانية والتجريبية، فهو يعارض التقليد الأعمىٰ للأفكار السياسية والاجتماعية الغربية، ويعارض الرأسمالية الحديثة بالطبع لعدم

---

(١) انظر: إدريس القطاني، «المغرب المسلم ضد اللادينية»، (الرباط، ١٩٥٨).

اتساقها مع الأفكار الإسلامية عن العدالة الاجتماعية. لكنه يستنكر أيضًا كل رفضٍ دون تمحيص لكل حديث وأوروبي لمجرد أنه حديث وأوروبي. وتبعًا لمحمد عبده، يشدد الفاسي علىٰ أن الإسلام يشجع علىٰ إعمال العقل؛ إذ إنه دين العقل ودين القلب[1]. لكن علىٰ الرغم من أن الإسلام لا كهنوت فيه، إلا أن علمائه في الماضي مالوا إلىٰ الابتعاد عن البحث والتقدم العقلاني -إذ يتحدث الفاسي مرارًا وتكرارًا عن كون الإسلام حركة- ولهذا يعارض السلطة والسيطرة الكهنوتية.

ولإنصاف التطور المنهجي في رسالته، يجب تقديم ملخصٍ كامل يتبع ترتيبها ويعيد تقديم معظم مضامينها في قالب نثري عربي بديع، إلا أن ذلك لا يمكن فعله في سياق هذه الدراسة. وبالتالي، يجب الاكتفاء بالإشارة إلىٰ بعض الأفكار والمقترحات البارزة. يشدد علال الفاسي علىٰ قوة الأفكار وسلطتها، واختبارها العميق علىٰ محك العقل والتجربة، ومفاهيم الإسلام التقليدية، وتاريخ الشعب المغربي. ويناقش تباعًا أنواع **الفكر** المختلفة، وهي الفكرة والرأي والفكر والتفكير. وفي ذلك يمتزج التعليم التقليدي بالوضوح الفرنسي.

ولكي يبرز الفاسي الأهمية الكبرىٰ وصلة الدين الراهنة بالواقع، يميز بين الفكر الديني والفكر الإسلامي؛ ولذلك، يكشف عن خصائص الإسلام المتميزة باهتمامه المزدوج بهذه الحياة الدنيا وبالآخرة، ويركّز علىٰ صلته الأخلاقية والاجتماعية بالواقع. لكنه يبدأ بالفكر العام (الرأي العام)، الذي يقدّره كفولتير، وينقل عنه قوله «الرأي يحكم العالم، لكن العقلاء هم الذين يوجهون من بعيد هذا الرأي» (ص٦٥). ولأنه مهتمٌ بتوجيه الفكر العام نحو حكم أغلبية ديمقراطي لصالح الشعب المغربي الحر، ونحو الدين عمومًا والإسلام خصوصًا ونحو الوطنية، ويجب علىٰ المغاربة والعرب أن يسيروا يدًا واحدة في هذا الطريق؛ فكرًا وعملًا. لا يفضّل علال الفاسي التلقين الاستبدادي، فالتوجيه بالنسبة له كالتربية، ويشدد علىٰ حرية اختيار الأفكار. لكن علىٰ الرغم من ضرورة وجود حرية الاختيار، يجب علىٰ الفكر أولًا أن يخدم الأمة ويسعىٰ لحفظها ويدفعها

---

(١) انظر: النقد الذاتي، (ص/ ٥٢).

للسير قدمًا نحو الأمام. وهذا هو الفكر الصحيح الذي نشأ علىٰ حضارة العرب وثقافة الإسلام التي اجتمعت في الوطن المغربي.

إن الإسلام صالح لكل زمان ومكان، بما في ذلك زماننا ومكاننا نحن، وقابلٌ لأن يتطور نحو الأمام حتىٰ يتهيأ ليكون صالحًا في زمان ومكان آخرين. فعلال الفاسي علىٰ قناعة بأن الأفكار السليمة والتفكير الصحيح الذي يسعىٰ إليه يضمن استقلال الفرد والأمة، ويؤدي إلىٰ المتابعة والتقدم والشمول (ص٩١). ويتمسك بأن الإيمان بالله وبالقدر هو الأساس الضروري لنضالنا المعرفية والروحية، فبه تحقق الحريةُ السعادة. ولذا، للأساس الديني في كل صور التفكير الموجهة لخدمة الأمة والإنسانية أهميةٌ قصوىٰ، ولهذا يشكل الدين اليوم مسألة المسائل في العالم (ص٩٨ وما بعدها). وإن كان هذا الأمر صحيحًا للإنسانية عمومًا، فهو أكثر أهميةً وجوهرية للمغرب (وللأمة العربية كلها). ذلك لأنه يرىٰ أن . . .

«من البلادة أن ننغمر في نظرية من النظريات السياسية والاجتماعية الغربية دون تعمقها ودراسة العوامل الأساسية في تكوينها وعرض ذلك كله علىٰ تجاربنا القومية وذهنيتنا التي للإسلام الأثر الكبير في تكوينها . . . إن الفكر الديني في الإسلام معناه الحرية الكاملة، وهو أهم المقاييس التي يجب أن تصحبنا في اختيارنا للأفكار واعتمادنا للنظريات».

وهنا -في رأيي- يَكْمُن سبب موقف علال الفاسي الموضوعي والنقدي الإيجابي تجاه الغرب، فهو يؤمن إيمانًا راسخًا بالله وبتميز الإسلام. ومن ثَمَّ نجد سكينةً وعزةً ينبعان من موقف قوةٍ طبيعية في وجه تحدي عصرنا. إذ لا حاجة إلىٰ تعويض الشعور غير الواعي بالتشكك والدونية. وقد تكون تجربة الاستعمار الفرنسي للمغرب -لكن معها الثقافة الفرنسية- هي التي ساهمت في تشكيل اتجاهه هذا المتسم بالحرية والاستقلالية رغم نفيه وإبعاده عن وطنه. ولذلك يتحدث كثيرًا عن الحرية، والاستقلال، والسير إلىٰ الأمام، والثورة. وتنبئ ألفاظه وتعبيراته عن وجهة نظره وموقفه من الإسلام وقيمه المطلقة، ومن الأفكار والنظريات والحركات المعاصرة التي يجب أن تقاس بهذا المعيار الثابت [أي

الإسلام]. لذلك يؤكد علىٰ أصل الإسلام باعتباره حريةً وثورةً عقلية وروحية واجتماعية علىٰ الوثنية العربية ونظام الأرستقراطية التجارية القرشي (ص١٠٦).

لقد كان الدين والوحي الإلهي هو المحرك لكل ذلك، ويريد الفاسي استعادة هذه الحرية والروح الثورية لحل مشكلات الحاضر، وخاصةً للقضاء علىٰ الشرور الاجتماعية. وهنا نراه متفقًا مع السلفية الحديثة وهي حركة مُحافِظة تسعىٰ إلىٰ استعادة الدفعة الحيوية -élan vital بتعبير هنري برجسون- التي قادت إلىٰ انتصار الثورة الدينية والروحية التي بشّر بها الإسلام ونبيه محمد (ص١١٥). ويلوم علال الفاسي أجيالَ المسلمين المتأخرة علىٰ خمولهم وضيق أفقهم اللذين أديا إلىٰ الجمود والتحجر المناقضين للمبادئ التي قام عليها الإسلام أساسًا، ولهذا نجده يكرر: «إن الإسلام حركة».

ينطبق هذا في المقام الأول علىٰ شؤون الدولة التي يجب أن يكون المبدأ الناظم فيها مبدأ المصالح العامة (المصلحيات) المتوافقة مع مبادئ الإسلام ومقتضيات الظروف المتغيرة. فيؤكد علال الفاسي علىٰ أن الأمة تختار لنفسها أنظمتها وشكل الحكم فيها بحرية محكومة بطاعة الله. والشورىٰ هي السبيل الوحيد الذي تحقق من خلاله الأمة الإسلامية مصيرها ما دام المسلمون يتمسكون بالحق والعدل والمعروف علىٰ ضوء التجارب الإنسانية (ص١١٠ وما بعدها)، وجدير بالذكر أن الحركة السياسية التي انضم إليها علال الفاسي كان اسمها حزب الشورىٰ والاستقلال. ودعا الفاسي إلىٰ التشجع والتمسك بتعاليم الإسلام دون خوف من أن يكون التقدم -بالمعنىٰ المعاصر- ضارًّا بالدين. ويساوي في استنكاره بين جمود الثابتين في مكانهم، وبين تجاهل تعاليم الإسلام من قِبَل من يريدون السير والتقدم في تقليدٍ أعمىٰ للغرب (ص١١٤).

يناقش الفاسي بعد ذلك، وعلىٰ أساس من أن الإسلام دين ودولة، الفكر (أو التفكير) الوطني الذي يتشكل عبر الارتباط ببلدٍ ما (الوطن) وعبر عقل الفرد والمجتمع وروحهما. فالتنوع الإثني والجغرافي الذي تتسم به الجماعات المسلمة تحكمه وحدة الإسلام التي تجمع المسلمين في كل مكان (ص١١٧ وما بعدها).

وبعد الوطن، يتناول علال الفاسي فكرة دولة المغرب أو المغرب العربي بوجه عام (شمال غرب أفريقيا)، وأهميتها للوطن المغربي في مجالي التاريخ والثقافة، [والتي كانت] تحت تأثير حكام متعاقبين ذوي رؤًى وممارسات دينية متباينة وينتمون إلىٰ ثقافات مختلفة. يناقش الفاسي أوجه التشابه والاختلاف بينهم وبين روح المغرب الأصلية ونمطها الروحي وطبيعتها الجغرافية. وبذلك يعتبر شمال غرب أفريقيا ملتقىٰ روافد ونماذج فكرية وحضارية متنوعة، أعطت الوطن المغربي العربي المسلم وأمته طابعًا خاصًا شكّله الإسلام مع هذه الروافد.

وفي ضوء هذه الخلفية، يدرس علال الفاسي مشكلات الإدارة، في محاولة لتشكيل إدارة أهلية سليمة في ضوء النظام البرلماني الفرنسي القائم علىٰ إرادة أغلبية برلمانية واضحة ورغبتها (ص١٢١-١٣١). فيشير إلىٰ غياب النظام الديمقراطي في شمال أفريقيا قبل الهيمنة والنفوذ الفرنسيين؛ ذلك لأنه يلاحظ أن النظام البرلماني الديمقراطي أمر يخص الأمم اللاتينية [الغربية]. وتتضح حنكته السياسية في تقييمه الإيجابي -والنقدي في الوقت نفسه- للأفكار والمؤسسات الغربية فيما يخص علاقتها بالمغرب العربي الإسلامي، مما يؤدي به إلىٰ تأييد [بناء] جهاز حكومي سليم يجمع بين العناصر الأصيلة والأخرىٰ الغربية الديمقراطية. وبالتالي، تمثل أفكار علال الفاسي توازنًا لا يمكن لأحد تحقيقه إلا بعقل فحصَ بهدوءٍ الأفكارَ والمؤسسات التي استجلبتها قوةٌ أجنبية معادية للحرية والاستقلال القومي، إلا أنه لم يرفضها لذلك فقط. ولا يمكن اتخاذ هذا الموقف أبدًا دون السلام الداخلي والقوة النابعة من طبيعة دينية عميقة تضرب بجذورها في الإسلام التقليدي -باعتباره حركةً استمرارية للعقل- وفي تاريخ المغرب وثقافته. ويجب أن نضيف لذلك الفهم والتبصر السياسي العميق للأساس السياسي الذي تقوم عليه حياةٌ قومية وفردية حرة، والذي اتسم به [هذا] المرشد الروحي وقائد حركة التحرر الوطني المغربية.

من المعلوم أن القرارات الإدارية تنشأ عن سياسة تضعها الحكومة ويقوم عليها موظفوها. وبالتالي، يجب أن تكون الإدارة الأهلية الحقة قائمةً علىٰ قرارات حرة تصدرها حكومة قومية مستقلة. ولذلك، تجب الدراسة النقدية لإدارة

القوة الأوروبية الحامية (فرنسا) وكذلك الإدارة السابقة عليها. ويتطلب النقد الذاتي اعترافًا بالتدهور المستمر نتيجة التخلي عن القيم الإسلامية من عدالةٍ اجتماعية واعتبارٍ للمصلحة العامة، والتي يجب إحيائها وتطبيقها في الإدارة المستقبلية عبر التعليم والحركة السياسية الداعية للاستقلال والحرية (ص١٣٢ وما بعدها).

وتبعًا لذلك، يطالب في الفصل التالي (الفكر السياسي) بفعلٍ سياسي لكل فرد في الأمة (أي سيطرة سياسية علىٰ السلطة الحاكمة وأفعالها). ويتسق ذلك مع ما أكّد عليه سابقًا من المسؤولية التي تقع علىٰ عاتق كل فرد في الديمقراطية البرلمانية. وإن ظننا أن علال الفاسي ما فعل إلا تقليد النظام الفرنسي كما هو مطبق في فرنسا، فقد تحدث بوضوح عن أن المغاربة يجب أن يكونوا سادة مصيرهم وبلدهم كي يمكنهم تحقيق هذه السيطرة السياسية، بما يتفق مع مبادئ الإسلام وتاريخ المغرب. وقد كان يمتلك من الحكمة والصبر ما أعانه علىٰ العمل مع الملك السابق محمد الخامس علىٰ التحول التدريجي من الملكية المطلقة إلىٰ الملكية الدستورية، وهو ما استمر مع الملك الحالي الحسن الثاني، كما سيتضح عندما ننظر في الدستور المغربي الذي أصدره هذا الأخير. إذ يؤكد علال الفاسي أن « الفكر الأساسي في السياسة -اعتبار المصلحة العامة- لا يمكن أن يتم عمليًّا إلا إذا أصبح خلق الاهتمام بسير الشؤون العامة والاستعلام عنها والتعليق عليها والتفكير فيها والنقد لها متيقظًا حارسًا في أغلب طبقات الأمة؛ لأن بذلك يتحقق وجود رأي عام كقوة يحسب لها حسابها. وهذا معنىٰ سيادة الأمم التي لم تزل تنادي بها مختلف الدساتير العصرية، وذلك معنىٰ ما اعتمدناه في مشروع «الميثاق العربي» من أن الأمة هي صاحبة السلطة والحفيظة عليها» (ص١٣٧).

أهذه كلمات روسو في **العقد الاجتماعي**؟! لقد وضع «الميثاقُ العربي» السلطةَ في يد جلالة الملك، إذ تقوم الحكومة علىٰ الشراكة بين الأمة وقادتها. ويتصور علال الفاسي ديمقراطيةً مغربية تقوم علىٰ نظامٍ برلماني لا يشبه النظام البرلماني في إنجلترا -الأرستقراطي في نظره- ولا روسيا، ولا حتىٰ في فرنسا

ونموذجها القائم علىٰ الثورة الفرنسية، ولا النظام النابليوني، ولا الأسلوب المتبع في أغلبية البلدان الديمقراطية ذات المجلسين؛ «مجلس النواب» و«مجلس الشيوخ أو الأعيان» (ص١٤٢ وما بعدها). ففي حين أن لكل نوعٍ ما يميزه، إلا أن المغرب يجب عليه أن يختار الأوفق لصالحه. ولا يجب وضع اعتبار للرأسمالية [في التمثيل]، ولذلك رفض النظم السياسية الإنجليزية والفرنسية. وينطبق الأمر نفسه علىٰ الفاشية. يبحث علال الفاسي عن «ديمقراطية حقيقية»، ويبغي المساواة الكاملة للنساء في المجهود العام للأمة، فيجب أن يكون لهم حق الانتخاب والتصويت: «ونحن لا نعتقد أن في الدين الإسلامي ما يسمح بعدم إعطائها ذلك الحق». ويسوق الحديث عن فترة النبي والخلفاء الأوائل لدعم مقالته (ص١٤٢ وما بعدها). ففكرة تسوية المرأة بالرجل في العصر الحديث فُكِّر فيها في أواخر العهد القيصر «في الجمهوريات الإسلامية الديمقراطية التي تكونت ... في الإمبراطورية الروسية، وعنها اقتبس الروس والغرب إعطاء هذا الحق للنساء» (ص١٤٢ وما بعدها).

ثم ينتقل لمناقشة تقسيم السلطات في الديمقراطية بين القائمين بالحكم، من القرن الثامن عشر فصاعدًا. ففي فرنسا، وضع مونتسكيو التقسيم الثلاثي بين سلطةٍ تشريعية وتنفيذية وقضائية، والذي يراه علال الفاسي غير مناسب للواقع العصري. ويفضّل تقسيمًا علىٰ أساس نسبة النفوذ الحزبي في البلاد، «لأن حزب الأغلبية [أصبح] الرابطة الأقوىٰ بين السلطة التنفيذية وبين البرلمان، وأصبح للمنظمات السياسية بصفة عامة نفوذ عميق علىٰ اختيار أهل الحل والعقد [بالمعنىٰ الحديث] كما يظهر من تحليل الأنظمة الديموقراطية ...» (ص١٤٤). ويناظر علال الفاسي بين أهمية التنظيم الحزبي هذا وبين دور العصبية في القبيلة أو المجتمع كما فهمه ابن خلدون. ويتمسك بأنه في القرن العشرين ظهر أيضًا نظامٌ استبدادي يقوم علىٰ حزبٍ واحد. لقد قامت الديمقراطية طويلًا علىٰ نظام الحزبين، إذ يمثل أحدهما الحكومة والآخر يمثل المعارضة، والذي ...

«نجح نجاحًا كبيرًا في إنجلترا حيث نجد للفكرة الدستورية نضوجًا لا نجده في غيرها من بلدان أوروبا وأمريكا.

وإذا كان لتعدد الأحزاب فضل الحرية الفكرية والتنافس في العمل فإنه كثيرًا ما يؤدي إلىٰ إضعاف السلطة النيابية وإفقاد الأغلبية التي تسمح بالاستقرار في الحكم وعدم الاضطراب في الشعب؛ فالانتخاب في إنجلترا أو أمريكا مثلًا يؤدي دائمًا إلىٰ الأغلبية الحاكمة» (ص١٤٥).

لكن في فرنسا وبلجيكا يؤدي ذلك إلىٰ تمثيل عدد من الأحزاب ذوي القوة المتساوية، فلا يمكن تكوين حكومةٍ دائمة إلا بنوع من التوافق والتقريب.

يبدو من كل ذلك كيف أن علال الفاسي قد درس المؤسسات والإجراءات الديمقراطية الغربية كي يرىٰ كيف يمكن تطبيقها علىٰ الديمقراطية المغربية التي يأمل أن يؤسسها بعد التحرير تحت حكم الملك. وقد أثارت مسألةُ التنظيم الحزبي والانضباط الحزبي [الطاعة الحزبية بتعبير الفاسي -م] انتباهه بشكل خاص، فقد رأىٰ في [وجود] حزبٍ ديمقراطي قويٍّ الوسيلةَ المثلىٰ لتحقيق الاستقلال والنظام السياسي الديمقراطي في بلاده. فالحرية السياسية والاجتماعية لازمة لعمل الأحزاب وأكثر أهمية لتربية الأمة وإرشادها وتنظيمها. وتعتبر إنجلترا وأحزابها النموذجَ الأفضل بالنسبة إليه، وليست فرنسا ولا أوروبا الوسطىٰ ولا البلقان ولا روسيا السوفييتية. ويقول إن الجمهورية التركية قد سلبت الحريات السياسية والاجتماعية والدينية من شعبها، وإنه لا توجد في تركيا هيئة إسلامية حرة، ولا جمعيات سياسية معارضة للحكومة. ولا يجد الفاسي في الثورة التركية ما يستحق أن يُقتبَس، لأنها ليست كالثورة الفرنسية العظيمة. فأحسن ما فيها وكذلك أسوأ ما فيها منقول عن البلدان الأوروبية نقلًا كليًّا. وما كانت بصيرته السياسية ولا وعيه التاريخية ليسمحا له بالتقليد الأعمىٰ الصريح (ص١٤٨ وما بعدها).

وأما بالنسبة للأحزاب السياسية في المشرق العربي، فيرىٰ علال الفاسي أنها عاجزة لكونها تخدم فقط مصالح أصحاب السلطة، ولا تدعو للتحرر الوطني الذي كان ينبغي أن يكون همها وهدفها الأساسي والأول. فالتحرر كان لا بد أن يؤدي إلىٰ نظام سياسي دستوري برلماني. وفي المقابل، كانت أحزاب المغرب

العربي في تونس والجزائر والمغرب أفضل حالًا بكثير (ص١٤٩). فهي أحزاب شعبية وتمثل الطامحين نحو الحرية والاستقلال، وتعمل علىٰ تحقيقهما. ويرىٰ علال الفاسي في حزب الاستقلال المغربي عند مقارنته بأحزاب فرنسا وبريطانيا أنه ليس بمرونة الأحزاب الفرنسية ولا بتشدد الأحزاب الإنجليزية فيما يخص التجاوب مع احتياجات تنظيمه الداخلي وعمله علىٰ تنظيم الأمة. وغاية هذه الأحزاب هي تحقيق الحرية القومية والفردية للشعب المغربي الذي يشكل أمة روحية (ص١٥١).

يتناول علال الفاسي بعد ذلك السلطة القضائية، ويؤكد علىٰ استقلال القضاء المغربي في إقامة العدل طبقًا للشريعة علىٰ المذهب المالكي. ويستعرض في عجالة تاريخ الممارسة القانونية المغربية منذ مجيء الإسلام وقبل مجيئه، وينتقد الإبقاء علىٰ العادات والتقاليد الرجعية المصطنعة [الأعراف الجاهلية بتعبير الفاسي -م] التي تخالف الأفكار الإسلامية عن العدل والمساواة. وينطبق ذلك بصفة خاصة علىٰ معاملة المرأة باعتبارها متاعًا يباع ويشترىٰ ويورَث ولا يرث، ويتعجب الفاسي من بقاء ذلك في حين تطمح المرأة المغربية للتحرر من كثير من التقاليد التي هي دون هذه الأعراف إساءة لها ولسمعتها.

لا ينتقد علال الفاسي القانون العرفي والمحاكم التي تطبقه فقط، بل يناضل أيضًا ضد المحاكم القنصلية وامتيازاتها ذات الأصل الأوروبي؛ الفرنسي بالأساس. فهي تمثل تحديًا للوعي الوطني المغربي وتعوق مسيرته نحو الحرية والاستقلال. ولذلك، هناك ضرورة قصوىٰ لنظام قضائي موحد يقوم علىٰ الشريعة، ويجب ألا تُضفي الدولةُ -ممثلة في شخص الملك- والمجتمع شرعيةً علىٰ أي محكمة أخرىٰ؛ عرفيةً كانت أو قنصلية. وإثباتًا لحب المغاربة للعدل باعتباره قيمةً إسلامية، ينقل الفاسي عبارةً منسوبة لـ«لوي ماسنيون» ألقاها في حفل أُقيم لتكريم الفاسي في باريس. ويقول إن القلوب المغربية يجب أن تمتلئ بحب العدل بقدر ما تمتلئ بحب الحرية، «لأن القانون والحرية هما عماد العدل وأسباب المساواة بين الناس، ولنكن جديرين بتراث الأسلاف الذين عاشوا وماتوا من أجل العدل والحرية» (ص١٥٥ وما بعدها). ولذلك، يفرض الإسلامُ طاعةَ الشريعة.

من الجدير بالملاحظة في هذا المقام كم الموضوعية التي تناول بها علال الفاسي المعضلة الأكثر حساسية في [وضع] الإسلام المعاصر، ألا وهي مسألة قانون الدولة؛ إذ لا بد أن يكون قائمًا على الشريعة، لكن من الضروري أيضًا أن يقتبس مصطلحاتٍ ونظمًا قانونية بعينها من القانون الفرنسي وغيره. وفي توجهه العام باعتباره رجلَ سياسة محنّك، يعتقد الفاسي بأن دولةً حديثة في القرن العشرين يلزمها أن تضيف إلى الشريعة -رغم سموّها لكونها وحيًّا إلهيًّا- قوانينَ مأخوذة من مدونات قانونية حديثة (قد يكون ذلك بسبب القانون المختلط الذي كان معمولًا به تحت الحماية الفرنسية). وفي ضوء الامتيازات الأجنبية، تعد استعادة الشريعة أمرًا ضروريًّا. وتكمن المشكلة الأساسية في القوانين الجنائية والمدنية منذ أدى تأسيس المحاكم الفرنسية والإسبانية المغربية المختلطة إلى مشكلات تخص الفقه الإسلامي والمحاكم الشرعية. تمثلت العقبة الرئيسية في جمود الفقهاء المسلمين ورجال القانون الأجانب ممن عارضوا الشريعة لأسباب سياسية ودبلوماسية. ولا يبرئ علال الفاسي الفقهاء المسلمين من جمودهم في مواجهة الواقع المعاصر. ويشدد على أن مصلحة الوطن تقضي بوضع قانونٍ مغربي عام يُطبّق في سائر المحاكم المغربية وعلى جميع الساكنين في البلاد، «وتكون مصادره الأساسية الشريعة الإسلامية والأعمال المغربية مع الاستعانة بالقانون الفرنسي والأجنبي». ويجب أن يصادق عليه جلال الملك الشريف بعد إفتاء العلماء بأن ما فيه من مواد كلها قابلة للاندراج تحت الأصول العامة للفقه الإسلامي، ويحمل بعد ذلك اسم «القانون الإسلامي المغربي»(ص١٥٩ وما بعدها). سيكون ذلك القانون وفقًا لعلال الفاسي مناسبًا لمصالح الأمة المغربية الوقتية، «ولا يتنافى مع ديننا ولا مع مقتضيات منتهى حدود التقدمية العصرية لأرقى الشعوب».

يدافع علال الفاسي عن الشريعة الإسلامية ضد جهلِ العديد من ممارسي القوانين الأجنبية البارزين وتعصبِهم ممن لا يودون الاعتراف بقيمة الشريعة الإسلامية وأثرها حتى على قوانين الدول التي تدين بالمسيحية والدول اللادينية بما في ذلك القانون الفرنسي، والذي يعود تاريخه [أي الأثر] إلى تقدم الإسلام في جنوب فرنسا في القرن الثامن الميلادي، ويتابع بأن حكم الإسلام في أوروبا

استمر حتىٰ القرن الخامس عشر، وفيما يخص الأمور التشريعية، فقد كان نفوذه قويًّا بصفة خاصة في إسبانيا وفرنسا وإيطاليا وصقلية. وواصل العثمانيون، وبسطوا نفوذهم علىٰ أوروبا الشرقية. قد يكون من الصعب إثبات هذا الادعاء فيما يخص القوانين الفعلية المعمول بها [اليوم]، لكن لا يمكنُ لأحدٍ إنكار التأثير الثقافي الكبير الذي مارسته الدول الإسلامية المتطورة -بما كان لها من حضارة متفوقة ومتطورة- علىٰ أوروبا القروسطية.

ومن الأهمية بمكان أن ننظر في انتقاد علال الفاسي لمن يرفضون أن تكون الشريعة مصدر القانون المغربي المعاصر لتعصب ديني أو تقليدٍ أعمىٰ أو حب للظهور أمام الأجانب بمظهر المتمدين الخارج عن كل ما خلَّفه الأسلاف.

ويدعو الفاسي أبناء وطنه للثقة بأنفسهم ولمعرفة قيمة حضارتهم، ليس فقط في مجال التشريع، بل أيضًا في مجال بناء الأمة كلها (ص١٦٢ وما بعدها).

وبعد النظام القانوني يأتي المجال الاقتصادي ليشكل التحدي الأخطر أمام الفكر الإسلامي التقليدي وممارساته. وهنا أيضًا يبيِّن علال الفاسي انفتاحًا فكريًّا ورغبةً في الإصلاح كما رأينا من قبل. وعلىٰ الرغم من أنه يشترك مع محمد إقبال في القول بحركية الإسلام ومرونته، إلا أنه يبدو أكثر استعدادًا عمليًّا لتعديل التعاليم العتيقة وتطبيقها علىٰ ظروف جديدة. صحيحٌ أن علال الفاسي يصر علىٰ الالتزام بحدود الشريعة، إلا أنه يحاول إيجاد تفسيرٍ أكثر ليبرالية يقيم عليه رؤاه التقدمية ويكونُ صالحًا للفكاك من الأحكام المالكية، رغم تشديد الفاسي علىٰ أهمية هذا المذهب السائد في المغرب باعتباره أحد المكونات الأساسية للمجتمع الإسلامي المغربي. كان حديث الفاسي -عندما كان يكتب عام ١٩٥٢م قبل استقلال المغرب- نظريًّا إلىٰ حد كبير، وإن كان ذا تأثير. لكن أبرزت الأحداث التالية صعوبةً تطبيق استعادة مرونة الشريعة وتفسيرها الليبرالي كي تتوافق مع احتياجات دولةٍ في القرن العشرين.

إن العقبة الرئيسية أمام الهيكل المالي الذي يقتضيه الاقتصاد الحديث هو تحريم الربا في القرآن كما في اليهودية والمسيحية. ويتبنىٰ علال الفاسي -المعارض بشدة للرأسمالية الحديثة بما فيها من مراكمة لرأس المال في يد أقليةٍ صغيرة وما

يتبع ذلك من سيطرة علىٰ الاقتصاد القومي- فتوىٰ محمد عبده التي تسمح بالفائدة المعقولة علىٰ رأس المال المودَع، لكن تحرّم الفائدة علىٰ الإقراض (الربا الجلي)، تبعًا لنص القرآن. لكن الربا الخفي يُسمح به أو يُجاز -علىٰ الرغم من تحريمه بالسنة- في ظروفٍ معينة وقت الحاجة. لكن يجب الاحتراز من أن ينحصر رأس المال في يد القلة الغنية من المجتمع مما يضر بالأمة كلها (ص١٩٩).

تسبق هذه المناقشة المفصلة للاقتصاد في الإسلام دراسةٌ عامة عن المسألة الاقتصادية منذ عام ١٨٥٠ فصاعدًا مع إشارة خاصة إلىٰ الكنائس المسيحية والماركسية والشيوعية الروسية (ص١٨٧ وما بعدها). وتصطبغ آراء علال الفاسي بشدة بآراء ابن خلدون الذي يقتبس منه ذاك الأول. أما ادّعاؤه فيما يخص الاشتراكية المسيحية بأنه لم ينشأ أي مشروع يتفق مع مبادئ المسيحية واحتياجات العصر في الوقت نفسه هو ادعاءٌ مثير للاهتمام؛ وذلك مباشرةً بعد أن تناول التفكير الاقتصادي في التاريخ الإسلامي (ص١٩٠ وما بعدها). فمستعينًا بالقرآن والسنة، يعرض علال الفاسي تعاليم الإسلام الاقتصادية فيما يخص الثروة والملكية والإنفاق، والتي تخضع جميعها لاعتبارات واهتمامات اجتماعية. يتضح ذلك من إشاراته إلىٰ أحكام الفقه المالكي. يذكّرنا ذلك بكتاب سيد قطب عن «العدالة الاجتماعية في الإسلام»، إلّا أن علال الفاسي يبدو أكثر اهتمامًا بالتطبيق العملي وأكثر واقعيةً في إدراك تعقيدات الاقتصاد الحديث. يزعم الفاسي أن الإسلام يحفظ التوازن الاقتصادي بين أفراد الأمة، كما في أمور الميراث، علىٰ عكس القانون الفرنسي. ويوضح ذلك بإلقاء الضوء علىٰ القانون الإسلامي الخاص بالملكية سواءً كانت مملوكة لأفراد أو جماعات أو شركات أو لبيت المال لنفع جميع مواطني الدولة. ويميز الأملاك العقارية الموقوفة، التي تحوزها الدولة بالأساس. ويستنتج الفاسي من النظر في التاريخ الإسلامي أن الخلفاء حاولوا الحد من تكتل الأموال والأملاك في يد طائفة قليلة، إلا أنه يلوم حكام العصور المتأخرة علىٰ السماح بهذا النوع من الحيازات مما أدىٰ إلىٰ فوضىٰ في الحياة الاقتصادية تنضاف إلىٰ فوضىٰ الحكم والإدارة. ودعا إلىٰ توزيع الثروة العامة والملكيات علىٰ أساس مصالح الناس بالعودة إلىٰ مبادئ الدين وأصوله التي تمتاز بروح اجتماعية لا نظير لها في الديانات الأخرىٰ (ص ٢١٢-٢١٥).

يأمل علال الفاسي في تحقيق ذلك عبر التطبيق الصارم للزكاة -وهي فريضة دينية للحد من الفقر- وفرض ضرائب أخرىٰ لتجنب الخلل الذي يسببه عدم المساواة في الدخول. ويعد ذلك مثلًا لرغبته في الاستفادة الكاملة من الأحكام الإسلامية وإضافة بعض الإجراءات المالية غير الدينية عليها كالتي تتبنّاها الدولة في وقتنا الراهن. يؤيد علال الفاسي التخطيط لكنه يدعو إلىٰ إيلاء الأحكام الأخلاقية والاجتماعية الإسلامية الاعتبار الواجب. فالتوازن العادل والعملي بين الملكية الخاصة والملكية العامة يعد أمرًا جوهريًّا لمصلحة الفرد والمجتمع ورخائهما وسعادتهما. ويشدد أيضًا علىٰ قيمة العمل وسمو منزلته عن المال. ولا بد من تجنب جميع صور الاحتكار والقضاء علىٰ الخدمات المصرفية الخاصة، كما يجب أن تكون المصلحة العامة هي المبدأ التوجيهي في جميع أنواع الملكيات والمشاريع التجارية الخاصة. فالإنتاج والتوزيع والاستهلاك لا بد أن يكونا موحَّدَين علىٰ الصعيد القومي، ويجب رفع الثروة القومية لضمان تحقيق المساواة الاقتصادية والعدالة الاجتماعية. ولا بد من إحداث تناغم بين القطاعين العام والخاص في الاقتصاد القومي من أجل تحقيق مصلحة جميع الأطراف. ويجب علىٰ النظام المصرفي القومي أن يقدّم قروضًا للمشاريع الخاصة، كما يجب علىٰ الدولة أن تستغل جميع مصادر الثروة لصالح الشعب بأكمله. ويجب أن تكون الغاية الأسمىٰ من كل تلك الإصلاحات تحرير الإنسان، وخاصةً من الاستعباد الاقتصادي (ص ٢٢٣-٢٢٧). ثم يقول الفاسي إن «ثروتنا العقلية والروحية كبيرة، وما علينا إلا أن نمتحن ضميرنا ونرجع لأنفسنا وإذا بنا نكتشف المناهج المتعددة لتنظيم حالنا دون أن نضطر إلىٰ الرضا بتبعية معنوية لبعض المبادئ الأجنبية التي إن وافقت بعض حاجاتنا فإنها لا تسدها إلا علىٰ حساب أقدس الأشياء وأعزها في نفوسنا؛ ألا وهي الحرية».

وفي الفصل الذي يتناول فيه الفكرَ الاجتماعي، يوضح علالُ الفاسي مرة أخرىٰ أن هذا الفكر يجب أن تحدده تعاليم الإسلام التي يلزم تطبيقها بروحٍ تقدمية ليبرالية تحريرية. ويشدد الفاسي منطلقًا من التكوين العرقي للشعب المغربي -العرب والبربر واليهود [الإسرائيليون بتعبير الفاسي -م] والأفارقة- علىٰ وحدته الأساسية؛ فالثلاثة الأُوَل من سكان المتوسط، والأفارقة مندمجون بينهم بلا أي

تمييز ولا عائق يقف أمام سيرهم المشترك نحو بناء أمةٍ حرة مستقلة. وهناك أيضًا وحدةٌ دينية، إذ إن اليهود لا يشكلون إلا (٢%) فقط من السكان. ولا مانع من توافق الجميع سياسيًّا واجتماعيًّا -علىٰ اختلاف دياناتهم- في خدمة القضية المغربية في السعي نحو التحرر والاستقلال[١]. ويمثل أيضًا اتباع المسلمين للمذهب المالكي في الفقه والأشعري في العقيدة عاملًا توحيديًّا آخر، وأيضًا تعد العربية اللغة الأكثر شيوعًا في المغرب، رغم وجود لهجات محلية بين بعض القبائل[٢].

ولاهتمامه بإصلاح المجتمع المغربي، يتناول علال الفاسي أولًا أهمية الأسرة علىٰ مستوىٰ الدولة والمجتمع والدين، ثم يتطرق إلىٰ آفة البغاء بجوانبها الأخلاقية والاقتصادية والقانونية (بما في ذلك تجريم البغاء علنًا في بعض الدول) في صورة استعراض تاريخي يبدأ بالأدب الفرنسي في القرن الثامن عشر (موليير ومونتسكيو وڤولتير وديدرو).

وبذلك يصبح المشهد جاهزًا لإعداد دراسة نقدية مستفيضة لوضع المرأة في المجتمع المغربي. فبعد الإشارة إلىٰ وضع المرأة في الجزيرة العربية قبل الإسلام، ثم في صدر الإسلام مرورًا بالتطورات اللاحقة، ينتهي علال الفاسي إلىٰ الوقت الحاضر ويستنكر جمود الرؤىٰ العتيقة التي تتبدىٰ في بعض الممارسات الخاطئة، وخاصةً فيما يتعلق بزواج القُصَّر. لذلك، يجب القيام بإصلاحات تعيد للمرأة كامل حقوقها في المجتمع. وعليه، يرفض الفاسي رأي مالك بحق الولي في تزويج الفتاة دون إذنها، فيقول «نحن نعتقد أن روح العصر لم تعد صالحة لتطبيق مذهب المالكية في الموضوع؛ لأن المرأة المغربية علىٰ أبواب التطور الذي لا يجعلها مستعدةً لقبول مثل هذا التحكم في مصيرها. فالوقت قد حان للعمل بمذهب جمهور الأئمة المسلمين من تخيير البكر والثيب علىٰ السواء فيمن تختاره ليكون قرين حياتها». ويبرر الفاسي تحوله عن مذهب مالك بآيات قرآنية، وبالتالي يرجع بالأمر للمصدر الأصلي؛ ألا وهو أحاديث النبي[٣]. ولا بد من

---

(١) بشأن هذه النقطة انظر: إدريس القطاني، مرجع سبق ذكره، (ص/ ٣٢٧)، والحاشية (رقم/ ٦).

(٢) انظر: «النقد الذاتي»، (ص/ ٢٣٨، والتي تليها).

(٣) المرجع السابق نفسه، (ص/ ٢٦٠، وما بعدها)، وخاصة (ص/ ٢٦٣).

الانتباه إلىٰ حرصه علىٰ البقاء في إطار الفقه التقليدي في محاولته رفع مكانة المرأة في المجتمع المغربي المعاصر.

وكذلك يميز علال الفاسي في مسألة تعدد الزوجات بين صدر الإسلام عندما كان من الممكن التعويل علىٰ وجدان المؤمن [فيما يخص تحديد قدرته علىٰ العدل بين الزوجات -م] وبين سوء استخدام العصور المتأخرة للرخصة القرآنية المحددة بالجمع بين أربعِ زوجاتٍ. ويشير إلىٰ حالات الزواج الفاشلة التي تنتج أطفالًا مشردين، ليبرر مناشدته الحكومة منعَ تعدد الزوجات، علىٰ أسسٍ إسلامية واجتماعية. ومن المثير للاهتمام أنه يبني هذه المطالبة علىٰ كمال الشريعة نفسها وليس علىٰ روح العصر، فالشرط القرآني بضرورة العدل بين الزوجات (في حالة التعدد) أمرٌ مستحيل التحقق بشكل عام. ذلك لأن آيات القرآن في رأيه تهدي الأمة بحسب الزمان والمكان (ص٢٧٤ وما بعدها). ويقرر الفاسي هذا الرأي «بكامل الاطمئنان النفسي الذي يمليه [عليه إيمانه] . . . بأن شريعة الإسلام صالحة لكل زمان ومكان»، ويرجو أن يكون في هذا الإصلاح «إقامةٌ للعدل وتقدير للمرأة وحماية للإسلام». وكعادته، يقدم الفاسي المزيد من الحجج والأدلة من التاريخ والظروف الراهنة في المغرب. فأولًا، ليس العدل مطلقًا لكنه نسبي بتغير الزمان والمكان. فكما أنه مما تقتضيه العدالة اليوم أن توفر الدولةُ التعليمَ والرعاية الصحية لجميع الناس (في حين أن ذلك لم يكن ضروريًا في العهود الماضية، وبالتالي لم يكن عدم توفيره ظلمًا)، ينطبق الأمر نفسه علىٰ تعدد الزوجات. وثانيًا، يقر ويجيز فقهاء المالكية اشتراط المرأة منع التعدد في عقد الزواج لدىٰ بعض القبائل المغربية. وأخيرًا، لا بد من حظر التعدد في المغرب عمومًا لمنع بعض قبائل البربر من الزواج بأكثر من أربع زوجات كما هي عادتهم (ص٢٧٧ وما بعدها). ويترافق ذلك عرضًا مع التوجه المعاصر نحو القضاء تدريجيًا علىٰ القانون العرفي والعادات لتأسيس قانون شرعي في أمور الأحوال الشخصية. فمبدأ «قانونٌ واحدٌ للجميع» ذو علاقة وثيقة بالرغبة في خلق أمةٍ واحدة والحاجة إلىٰ ذلك.

ويتفق موقف علال الفاسي تجاه الطلاق[1] مع موقف السلفية، إذ يدعو إلىٰ العودة للسنة النبوية وتطبيق الأحكام الإسلامية التي تحكم الزواج والطلاق بعدل وإنصاف يحفظان حقوقَ الزوجة فيهما بشكل تام. ويقارن تلك الأحكام بتلك القوانين التي تطبق في الغرب، ويستنتج أنه علىٰ الرغم من أن الإسلام يعتبر الزواج عقدًا عصمتُه في يد الزوج، وليس للزوجة حقٌّ قانوني في المطالبة بالطلاق كما هو الحال في الغرب، إلا أن الشريعة الإسلامية المستنبطة من القرآن هي الأمثلُ وأكثر تميُّزًا عن القانون الغربي. ويرىٰ أن الأعداد الضخمة من حالات الطلاق في الغرب ترجع إلىٰ منح المرأة الحق القانوني في الطلاق. وفي ذلك ينقل عن [أبي حامد] الغزالي الذي يجيز الطلاق بشرط عدم الإضرار بالزوجة من خلال استخدام الزوج لحقه هذا بصورة مجحفة. إلا أن علال الفاسي يراعي الحق الأخلاقي للمرأة المطلقة في طلب تعويض وحماية لائقة، انطلاقًا من المساواة التي يفرضها هو للمرأة في الدولة المغربية الإسلامية. ويصر علىٰ رأيه بأن للزوجة التي طلقها زوجها الحق في تعويضٍ لائق بحسب مركزها ويسر الزوج [المالي]، ويؤسس رؤيته هذه علىٰ الأمر القرآني: ﴿ومتعوهن علىٰ الموسر قدره، وعلىٰ المقتر قدره متاعًا بالمعروف، حقًّا علىٰ المتقين﴾(*) علىٰ الرغم من اختلاف المذاهب الفقهية في المعنىٰ الدقيق لهذا الأمر؛ فيخالف مذهبه المالكي الذي يعتبر ذلك الأمر علىٰ وجه الاستحباب، ويختار القول بوجوبه. ذلك لأن التعويض الإلزامي يحفظ المرأة من نزوات زوجها، ويتفق ذلك مع «المصلحة التي تفرضها الظروف الحالية لحماية المرأة ومساعدتها وكبح جماح الرجال الذي يتسرعون للتطليق» (ص٢٨١).

يوضح هذا موقف علال الفاسي من الشريعة الإسلامية إجمالًا، ففي الوقت نفسه الذي يتبنَّىٰ فيه منهجًا تقدُّمِيًّا متماشيًا مع روح العصر، يؤيد صلاحية الشريعة الدائمة طالما ننظر إلىٰ مصادرها الأساسية. ومن هنا، يؤيد الفاسي تفسيرًا ليبراليًّا

---

(١) المرجع السابق نفسه، (ص/ ٢٨٠، والتي تليها)، و(ص/ ٢٨٣).

(*) هكذا كتبها علال الفاسي في كتابه ص٢٨١. ويبدو أنه خلط بين آيتي سورة البقرة ٢٣٦ و٢٤١. فالصحيح في هذا الموضع هو آية ٢٣٦ التي تقضي بأن ﴿وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُۥ مَتَٰعًا بِٱلْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [المراجع]

للشريعة يتغيا إحياء روحها وتطبيقها بشجاعة، والتي تتسم بالكمال من زاوية دينية وأخلاقية واجتماعية، وتجيب عن كل حاجة في كل زمان ومكان نظرًا لطابعها الإلهي، بشرط أن تُفهم وتطبّق بشكلٍ صحيح. وفي حالتنا هذه، يعتمد علال الفاسي علىٰ إدراك الزوج المسلم لمعنىٰ الإنصاف والعدل في عدم إساءة استخدام حقه الشرعي في الزواج، فإذا أساء استخدام هذا الحق بقمع زوجته وإيذائها أو حرمانها من حقوقها، كان للزوجة الحق في المطالبة بالطلاق. ويعني هذا أنه يضع قيودًا واضحة علىٰ الممارسة الحرة لحقوق الرجل القانونية علىٰ أسس أخلاقية، ويقر بمساواة المرأة للرجل بشخصيتها الأخلاقية، وليس القانونية. لكن لا يمنح ذلك مطلق المساواة للمرأة في القانون؛ لأنه علىٰ الرغم من أن الزوج هو الذي له حق التطليق، إلا أن الزوجة المتضررة يمكنها أن تلجأ للقضاء لطلب الطلاق، وبإمكان القاضي وحده اتخاذ إجراءات قانونية ضد الزوج. ويجب إدراك أنه طالما أن الشريعة باعتبارها تقليدًا نبويًّا لا يزال يُنظر إليها باعتبارها إلزامية الطابع، فإن افتراقًا كاملًا عنها غيرُ متوقع. وبذلك، يمكننا المناظرة بين موقف علال الفاسي وموقف محمد أسد، علىٰ الرغم من أنه يولي الفقه اهتمامًا أكبر من هذا الأخير، ويتبع رؤًىٰ أكثر ليبرالية، وبذلك يتجاوز أبا الأعلىٰ المودودي.

وكذلك يستنكر علال الفاسي وجود بعض الأعراف الأخرىٰ المنظمة للزواج والمنافية لتعاليم الإسلام حول الزواج والطلاق لدىٰ بعض قبائل المغرب، ويطالب بالقضاء عليها في إطار الإصلاح الضروري لتحرير الأمة المغربية وبناء دولتها الإسلامية المستقلة.

ويتابع الفاسي بأن حقوق المرأة المدنية يجب أن تُقرّر علىٰ أساس المساواة الكاملة، كما كان الأمر في صدر الإسلام. ثم ينتقد بشدة التطورات اللاحقة؛ لأنه يزعم أن هذا الإصلاح لوضع المرأة لم تأتِ به القوانين الرومانية ولا اليونانية ولا المسيحية ولا اليهودية. ففي الإسلام تتمتع المرأة بالحق في تولي كثيرٍ من مناصب الدولة باستثناء الإمامة الكبرىٰ عند المالكية، ويحق لها ممارسة الاجتهاد والتقنين ولعب دورٍ في جميع القضايا الاجتماعية والسياسية. يرغب علال الفاسي في استعادة حقوق المرأة في المغرب (وفي البلدان الإسلامية كافَّةً) إلىٰ حد ما

قررته «الشريعة الإسلامية» من الوجهة النظرية[1]. وجديرٌ بالذكر أن الشريعة هي المعيار لدىٰ علال الفاسي، والإصلاح بالنسبة إليه يعني إعادة هذا المعيار وتطبيقه في الحياة الخاصة والعامة بصورة تامة غير منقوصة، وليس الإصلاح هو مجرد التشدق بالشريعة باعتبارها النظرية المثالية، وليس إلغاؤها بالطبع. فالفاسي يرغب في جعل المساواة بين الجنسين سمةً للحياة القومية المغربية من خلال السماح للمرأة بالمناصب الحكومية والوظائف الأخرىٰ في جميع مجالات الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية والدينية، بما لا يتنافىٰ مع «طبائع الأشياء». ولذلك يشدد علىٰ ضرورة المساواة في فرص التعليم، وينتقد بقوة إهمال تعليم المرأة في الماضي. إلا أنه لا يمكن دمج المرأة في الحياة العامة بكل صورها ووجوهها ما لم يتحرر الرجال من أفكارهم الخاطئة واتجاهاتهم نحو المرأة باعتبارها «مجرد قنية تقتنىٰ للذة والاستمتاع بها، ليس إلا» (ص٢٨٧).

ويحاول علال الفاسي تقديم بعض المبادئ التوجيهية -في إطار الشريعة الإسلامية- لإصلاح وتحسين مكونات الدولة والمجتمع في المغرب كحماية العائلة، والبيت باعتباره «الوطن الصغير»، والمنازل، ومهنة الوالدين وخدمتهما، ورعاية الدولة للمشرّدين واليتامىٰ وفقًا لأحكام الإسلام في الوصاية مشيرًا في ذلك إلىٰ بعض الإجراءات التي قامت بها فرنسا. ويتناول أيضًا بعض المفاسد الاجتماعية التي يجب القضاء عليها كإدمان المسكرات والمخدرات.

يستقصي الفاسي بعد ذلك مجال التعليم في ضوء استهداف التعليم القومي تحقيق المواطنة الحقة. فغرس حب الوطن والدين والأمة، في البيت والمدرسة، شرطٌ جوهري وأساسي للتعليم والتربية. فغاية التعليم الوطني الحقيقية هي «العمل لصالح البشرية وإقامة العدل وتمتع الناس جميعًا بالحرية» (ص٣٢٩ وما بعدها).

من الطبيعي أن يشدد علال الفاسي علىٰ ضرورة اعتبار اللغة العربية لغة التعليم الوحيدة في وقتٍ يقع فيه معظم المغرب تحت حماية وحكم الفرنسيين وجزءٌ صغير في يد الإسبان[2]. ولذلك أهمية كبرىٰ إذ إن العلوم والمواد

---

(١) المرجع السابق نفسه، (ص/ ٢٨٥)، وانظر أيضًا: (ص/ ٣٤١، وما بعدها).

(٢) المرجع السابق نفسه، (ص/ ٣٣٢، وما بعدها)، و(ص/ ٣٦٨، وما بعدها).

«العلمانية» يتم تدريسها باللغات الفرنسية أو الإسبانية. ومهّدت دعوته تلك الطريق لتحويل التعليم القومي إلىٰ العربية، والذي يمثل هدفًا تقوم عليه وزارة التعليم في دولة المغرب المستقلة.

تقودنا تلك المناقشة إلىٰ معضلة التعليم الديني في مقابل العلماني التي أثارها علال الفاسي من خلال دراسة تاريخية بدأت بالثورة الفرنسية، فيؤكد علىٰ أن المعركة [في أوروبا] لم تكن ضد الدين ولكن كانت ضد رجال الكهنوت، «فالمدرسة الجمهورية الفرنسية تكوّنت في جو حرب سياسية ودينية» (ص٣٣٧).

قليلٌ من القادة الدينيين المسلمين هم من يميّزون هذا التمييز ويعترفون بأن الدولة اللادينية ليست بالضرورة معادية للدين، رغم أن الدين المنظّم محظور عليه التدخل في السياسة. وفي نفس الوقت، يجب علينا تذكر أن تطبيق هذا المبدأ يواجه مشكلاتٍ كثيرة إن فهمنا الإسلام بالمعنىٰ التقليدي، أي باعتباره وحدةً سياسية ودينية، أكثر مما يواجه في الغرب.

ويقابل علال الفاسي بين النظام الفرنسي والنظام البريطاني ويعلّق علىٰ ميثاق بتلر الصادر عام ١٩٤٤ والمناظرات التي أُثيرت حوله وما تم التوصل إليه من أن الدولة تتقيد بالحياد تجاه التعليم الديني (في حين تأذن للمدارس الدينية الخاصة التي تمولها بشروط معينة). ويزعم أن الرأي العام الفرنسي مال إلىٰ الموقف البريطاني بعد الحرب العظمىٰ [العالمية الثانية -م]، مع معارضة شديدة من الشيوعيين (ص٣٣٨ وما بعدها). وغني عن القول أن علال الفاسي يعارض التعليم العلماني المحض منطلقًا من الإسلام ومن مصلحة الأطفال. فهو يتمسك بأن الدين يعد -ويجب أن يظل- أساسيًا في المغرب باعتباره «من مقومات الوطنية المغربية، لأنه الذي يحفظ مظهر النموذج النفسي المغربي، ولذلك لا يمكننا أن نتصور مدرسةً مغربية لا تُعنىٰ بتعليم الدين، فهو واجب وجوب اللغة والتاريخ والحساب وغيرها من المواد الأولية التي لا يستغني عنها منهجٌ من مناهج التعليم» (ص٣٤٠).

ويعارض علال الفاسي [وجود] التعليم المزدوج في المغرب، بمعنىٰ أن يتلقىٰ قسمٌ من الناس تعليمًا دينيًا في المدارس «وقسمٌ آخر ينشأ تنشئة لايكية بعيدة

عن كل اتصال بالتراث الروحي لأمته». ولهذا لا بد من تدريس الدين في المدارس المغربية، وكذلك في المدارس المؤسسة للأجانب التي تشتمل علىٰ قسم من أبناء المغاربة. ويجب أن تكون المناهج الدراسية لكليهما واحدة؛ اللغة العربية والتاريخ المغربي والدين. ويزعم الفاسي أن هذه هي الممارسة المقبولة في كل الدول التي لديها ديانة رسمية، لكن لا يعني ذلك أن الأطفال من غير المسلمين تجب عليهم دراسة الإسلام، بل الأطفال المسلمون هم الملزمون فقط بتلقي تعليمًا دينيًّا. ويقترح علال الفاسي بدلًا من ذلك أن يكون هناك وقت محدد لتعليم كل ملة لأطفالها في جميع المدارس ويكون تحت إشراف الحكومة وعلىٰ حساب ميزانيتها، ويستشهد لدعم رأيه بالنموذج الإيطالي في ليبيا. ويعتبر الفاسي التعليمَ الديني جوهريًّا في التنمية الروحية لجميع الأطفال المغاربة، ويرفض الحياد المدرسي باعتباره خرافة، فتطبيقه في فرنسا وتركيا لم يؤدِّ إلا إلىٰ تجريدهما من مقدساتهم، ولا يعيدهما إلىٰ توازنهما إلا الرجوع لنظام مبني علىٰ أصول إيجابية في العقيدة وفي الاجتماع. وإن تركيا في الواقع لم تقم إلا بتقليد فرنسا لتحسب في عداد الأمم الغربية، في الوقت الذي تألبت في أوروبا ضدًّا علىٰ الشرق والشرقيين. ولمّا كان الإسلام قوةً تحريرية تدفع نحو مجتمعٍ عادل، يكون من الخطأ حرمان الأطفال المسلمين المغاربة من القيم الروحية الهامة في الثقافة الإسلامية. ومن هنا يلزم تعليمهم تعليمًا دينيًّا (ص٣٤٠ وما بعدها).

ويطالب علال الفاسي بالتعليم الإلزامي لجميع الفتيان والفتيات في المغرب حتىٰ يتولد لديهم الشعور بالرضا النفسي وتحقيق الذات في خدمة بلادهم ووطنهم (ص٣٤٦ وما بعدها).

ويواجه علال الفاسي بصراحة الصعوبات العديدة التي تحيط بتعليم قومي من هذا النوع؛ نقص المعلمين المؤهلين، وعدم وجود كتبٍ مدرسية مناسبة وخصوصًا في مادة الجغرافيا، ناهيك عن العراقيل السياسية التي أوجدتها الحماية الفرنسية والأفكار والنوايا الإمبريالية المعادية لتعليم قومي عام. ويتساءل: «ألا يجب أن نبعث في روح التلامذة الإيمان بالوطن والاعتداد بالنفس؟» فلا بد من برنامج واضح يتكون من مناهج تهدف إلىٰ تعليم قومي موحّد وليس واحد.

ولتحقيق ذلك الهدف، ينوي الفاسي التعلمَ من الديمقراطيات البرلمانية والشعبية علىٰ حد سواء. فقد استفاد من منفاه في مصر لدراسة التعليم الإلزامي في ظل الاحتلال البريطاني هناك. وأنشأ خططًا مفصّلة لتعليم أساسي وثانوي، تربط بينهما مرحلةٌ وسيطة، بدايةً من سن السابعة وحتىٰ السادسة عشر.

وعلىٰ الرغم من عدم معارضته للتعليم المتخصص، إلا أن علال الفاسي يشدد علىٰ الحاجة إلىٰ تعليم عام يشمل جميع طبقات الشعب المغربي ذكورًا وإناثًا، بحيث لا يهدف فقط إلىٰ تخريج حرفيين كما يرغب الإمبرياليون، وذلك في سياق الكفاح لنيل الاستقلال والحرية. بل لا بد من تركيز الاهتمام علىٰ نشر الثقافة العامة المميزة للإسلام المغربي من خلال تعليم اللغة العربية وآدابها وتاريخ المغرب والحساب والمواد الأساسية الأخرىٰ كالجغرافيا، وكذلك الدين كما أسلفنا. فالتعليم هو مفتاح الحياة القومية المزدهرة التي يجب علىٰ جميع المواطنين المغاربة من الجنسين المساهمة فيها علىٰ أكمل وجهٍ وأتمه (ص٣٥٢-٣٥٦). ويشدد الفاسي علىٰ التعليم الأخلاقي والفكري دون إهمال اللياقة البدنية أو تجاهل التدريب المهني، والذي يسبق جانبه المنفعي أي شيء آخر بعد الاستقلال في كل البلدان التي عانت من الحكم الأجنبي. فهو يتطلع إلىٰ مستقبلٍ من الاستقلال الفكري والأخلاقي والاجتماعي علىٰ المستويين الفردي والجماعي، ينتجه تعليمٌ حديث ومستنير يؤكد علىٰ المسؤولية الاجتماعية في إطار حكم ديمقراطي (ص٣٦١ وما بعدها). وبوضع هذا الهدف في الاعتبار، يخصص الفاسي فصلًا لتعليم الكبار/الكهول ويقسمهم إلىٰ قسمين؛ قسم للأمِّيين وقسم للأفراد ممن لم يتموا تعليمهم الأساسي أو الثانوي أو العالي، ويرىٰ في حركة تعليم الكبار البريطانية نموذجًا يجب اتباعه كما فعلت مصر عام (١٩٤٥) رغم أنها كانت لأغراض عملية، حيث ركزت بريطانيا علىٰ الفنون والعلوم، وخاصةً في «جمعية تربية العمال»، إلا أن الغاية كانت توسعة معارف الكبار وزيادة تقديرهم للآداب والموسيقىٰ أكثر من إكسابهم المهارات. كما أنه لا ينسىٰ الإنجاز الرائع الذي حققته الدانمارك في هذا المجال. ويرىٰ الفاسي أن تاريخ المغرب يبيّنُ من الجهة الثقافية والاجتماعية أن المساجد والمدارس -بمساعدة الأوقاف- كانت تقدّم تعليمًا حرًّا لكل الراغبين، وأنه يمكن استغلالها -بعد

تكييفها مع العصر الحاضر- في إتاحة هذا التعليم الإضافي الذي يراه هو ضروريًّا إذا تبنَّتها «وزارة المعارف باتفاق مع وزارة الشؤون الاجتماعية حسبما جرىٰ في إنجلترا». ولا يرىٰ سببًا يمنع الأوقاف الإسلامية ووزارة العدل والمجلس الأعلىٰ للقرويين والمعاهد الدينية منذ الآن من التعاون في تحقيق ذلك الهدف (ص٣٦٩ وما بعدها).

وفي الختام، وعلىٰ أساس العرض السابق لآراء علال الفاسي في كتابه «النقد الذاتي»، علينا أن نسأل: ما الدور الذي يلعبه الإسلام ليس فقط في فكره بل وفي خطته التي تهدف إلىٰ دولة ومجتمعٍ مغربيين مستقلين؟ ذلك لأن المحك الحقيقي للمبادئ والتعاليم الإسلامية الرفيعة يكمن في تطبيقها علىٰ الحياة العامة لشعب تخلص مؤخرًا من الحكم والهيمنة الأجنبيين، في شكل قوانين وتشريعات وفقًا للقادة التقليديين. ولا يمثل هذا الكتاب «اعترافًا بالإيمان» ومواطن القصور فحسب، بل هو أكثر من مجرد «امتحانٍ للضمير»، كما يشرح الفاسي في خاتمته. ولو لم يكن هذا الكتاب شيئًا آخر إلا ذاك، لكفاه ليكون متفردًا واستثنائيًّا، وإن لم يكن بفرادته الحالية. وبجعل الفحصِ الدقيق لعقل مفكرٍ بارز ولسماتِ وشخصية الأمة المغربية أساسَ الفعلِ المستقبلي، استطاع المؤلف وضع خطةٍ إصلاحية شاملة ومتسقة. فهو علىٰ قناعة بأن ما من شيء إلا هذه الإصلاحات الجوهرية يكفي لدفع وطنه وأمته علىٰ طريق الاستقلال والحفاظ علىٰ وتيرةٍ من التقدم في اكتشاف الذات وتحقيقها بعد التحرر. ولذلك درس الأفكار والمؤسسات الغربية المعاصرة؛ لأنه يرغب في مجتمع مغربي حديث ينسجم مع روح العصر. لكن ذلك لا يعني التخلص من القيم الموروثة والتقليد الأعمىٰ لما يبدو ممثلًا لروح العصر. فقد تمكن علال الفاسي بدراسة نشأة الأفكار الغربية وتطورها بدايةً من الموسوعيين الفرنسيين حتىٰ ماركس ولينين وستالين وهتلر وموسوليني، من أن يرىٰ الأفكار السياسية والاجتماعية والاقتصادية والظروف الحقيقية الكامنة التي شكّلت الفكر والتفكير الغربي الحديث. وقد أكدت له تلك الدراسة قناعته بأن فكرة المجتمع المغربي الحديث ستكون قابلة للتطبيق ماديًّا وذات معنًىٰ روحيًّا فقط إن كانت روح هذا الشعب تعبيرًا عن قيمه الموروثة في صفائها الأول، وأخذت في الاعتبار تراث ودروس تاريخ طويل ومتقلب وثقافة

معقدة يهيمن عليها الإسلام بشكل طبيعي. لكن علال الفاسي يدرك أن الإسلام المغربي يدين بشيء ما لثقافات الكثير من الدول الغازية وحضاراتها قبل مجيئه وحتىٰ الإمبريالية الفرنسية.

ويتضح ذلك من الفصول الأخيرة من الكتاب، خاصةً فصول «الطائفة الإسلامية» و«الجهاز الاجتماعي»، و«النظام النقابي»، و«ضرورة النقابات القومية» مؤيدًا تلاقي النقابات مع الحركة القومية. وللإسلام تجذرٌ عميق في نفس علال الفاسي مما مكَّنه من دراسة المشهد الغربي الحديث بطمأنينة داخلية وقوة جعلته يركز علىٰ الإصلاح الاجتماعي كنتيجة إيجابية لنقده الذاتي. فالسياسة والاقتصاد يخدمان المجتمعات فقط، والعمل الاجتماعي هو الغاية من كل عمل سياسي أو اقتصادي؛ وإصلاح المجتمع -المجتمع المغربي المسلم- هو المهمة الأساسية لكل قيادةٍ مسؤولة أمام «العرش والشعب».

وفي خلاصته يأتي الجانبُ الاجتماعي من الإصلاحات الضرورية في المقام الأول، وهنا تلعب الشريعة الإسلامية دورًا جوهريًّا وحيويًّا ليس فقط في المسائل المتعلقة بالأحوال الشخصية وخصوصًا تلك التي تخص المرأة، وإنما أيضًا في القضايا الاقتصادية (الربا والزكاة)، وفي التعليم القومي (المسجد، والمدرسة، والمؤسسات الدينية الأخرىٰ). وما تحقق بعد الاستقلال من هذه الاقتراحات التي قدّمها علال الفاسي، سنراه في الجزء التالي من دراستنا هذه. لكن يكفي القول هنا أنه لولا جرأة علال الفاسي وحكمته واعتداله وإيمانه ما كانت المغرب علىٰ ما هي عليه اليوم، ولا ستكون علىٰ ما يهدف إليه الملك والحكومة وقادة الفكر. ومن الصعب الإجابة علىٰ السؤال المتعلق بالدور الذي يلعبه الإسلام في فكره وفي خطته الرئيسية الهادفة إلىٰ الإصلاح المجتمعي الشامل؛ ذلك لأن منهجه منهج عالم الاجتماع الحديث وليس منهج عالم الدين المسلم. وذلك ما يميزه عن جميع من تحدثنا عنهم قبل ذلك. فالإسلام يشكل إلىٰ حدٍّ كبير جزءًا من طبيعة علال الفاسي وعقليته، إذ لا يمكن التعبير عنه كميًّا مقارنةً ببقية أجزاء شخصيته القوية. وبلا شك، كان كل تركيزه علىٰ المجتمع؛ مجتمعٍ مسلم حديث. ولا يعني هذا التركيز مجرد تركيز زعيم سياسي في مكانته له احتياجات

عملية، بل هو في الوقت نفسه رد فعل علىٰ إهمال العرب للمدخل السوسيولوجي، والذي يشير إليه بذكره حقيقة أن ابن خلدون كان أول مفكرٍ يضع علمًا اجتماعيًّا. ويزعم أن جورج آدم سميث ومونتسكيو وعلماء اجتماع آخرين هم من أدخلوا الفكر الاجتماعي إلىٰ أوروبا (ص٤٢٩ وما بعدها). ومن المثير للاهتمام في هذا الصدد أن نرىٰ علال الفاسي ينتقد ابن خلدون أو ربما يدافع عنه عندما يشاطر أحد الكُتَّاب الغربيين رأيه بأن ابن خلدون لم يهتم بالجانب الاجتماعي للإسلام؛ لأنه عاش في وقت ساد فيه الاستبداد. فقد كان من طبقة الموظفين التي انخرطت في ترتيب نظامٍ مضطرب وأهملوا مبادئ الشريعة وأحكامها. فقد كان الحاكم الذي يخدمه مشغولًا بامتيازاته وسلطاته ولم يكن مهتمًّا بحقوق المجتمع ومتطلباته؛ لقد كانت دولته دولةَ قوةٍ كالتي تحدث عنها ابن خلدون.

وكون هذا لا ينطبق علىٰ ابن خلدون مؤلف المقدمة لا يهمنا في هذا الصدد أكثر مما يهمنا تقييم علال الفاسي للديمقراطية الإنجليزية أو إصراره علىٰ تفوق الإسلام علىٰ كل من الشريعة اليهودية أو المسيحية؛ فكلاهما يمكن نقدهما، بل ما يهمنا هو فهمه واستخدامه للأفكار والمؤسسات الغربية -بعد دراسة عميقة- في مسعىٰ منه لوضع وسائل الإصلاح والانتعاش وبناء جماعة سياسية واجتماعية مزدهرة بعد نيل الاستقلال. وكون المرء سلفيًّا مصممًا علىٰ استعادة صفاء الإسلام والتطبيق التام لتعاليمه الاجتماعية والأخلاقية، في نفس الوقت الذي يكون فيه مشبعًا بالأفكار الحديثة وشكلته المواجهةُ الحرة والمفتوحة مع الثقافة الفرنسية المعاصرة؛ لا بد أن يؤدي ذلك إلىٰ اهتمامات مختلفة في مواقف تبدو فيها مشكلات مختلفة. وما يميزه عن أغلب الزعماء القوميين هي مواجهته لتلك المواقف بسعة أفق وإنصاف. وتتجلىٰ حماسته الدينية بشكل واضح وتمتزج بوعي اجتماعي قوي ورؤية ثورية لمرشد وزعيم قومي حديث. ولذلك، يعتبر علال الفاسي علىٰ حد علمي أول مفكر عملي يدرس التاريخ المغربي من منظور التنظيم الاجتماعي (في فصل «الجهاز الاجتماعي»). وتتجلىٰ في شخصيته توجهٌ جديد عندما يطالب صراحةً بثورة في التفكير علىٰ أساس النقابية التجارية والحزبية (ص٣٨٥ والتي تليها).

لا يسع أي قارئ لخاتمة كتابه إلا أن يتأثر بعزة علال الفاسي وتواضعه في مواجهة النقد والإساءة التي تعرض لها عندما تنكرت القوىٰ الإمبريالية والكولونيالية لحق المغرب في الحرية ورفضت الفصول الأولىٰ من كتابه عند نشرها. وكذلك لا يدهشنا اقتباسه من رواية «السيمفونية الريفية» للكاتب أندريه جيد ليدعم بها أطروحاته، أو إشارته إلىٰ جورج برنانوس. فهذا يتسق مع اختياره عبارة لابن خلدون ختم بها «المقدمة» ليختم بها هو الخاتمة[1]. لا يمثل كتاب «النقد الذاتي» مجرد شهادة حية كُتِبت من المنفىٰ لمناضل شجاع يسعىٰ لتحقيق الحرية الإنسانية والقومية والقضايا الروحية فحسب، إنما يمثل أيضًا تحديًا لكل من يرغب في تضمين الإسلام في الدولة القومية الحديثة ليكون قوةً دافعة وعاملًا مركزيًّا.

(١) المرجع السابق نفسه، (ص/ ٤٣٠)، انظر: المقدمة، تحقيق كواتريميري، الجزء الثالث، (ص/ ٤٣٤)، الترجمة الإنجليزية بوساطة فرانز روزنتال، الجزء الثالث، (ص/ ٤٨١).

القسم الثاني

الإسلام في الدولة القومية الحديثة

البَابُ الأَوَّلُ

إشكاليات دستورية



الفصل الثامن

جمهورية باكستان الإسلامية

يتحتمُ علينا عند فصل المسألة الإسلامية عن الإشكاليات الأخرىٰ التي تواجه أي دولةٍ مسلمة حديثة الاستقلال أن نقر بوضوح وصراحة من البداية أن الترسيخ السياسي والنجاح الاقتصادي والتقدم الاجتماعي وغير ذلك من الأمور التي تنشأ بإصلاحات جذرية في جميع جوانب المجتمع؛ تحظىٰ كلُها بأسبقيةٍ علىٰ إشكالية موقع الإسلام في الحياة العامة. إلا أن تعاليم الإسلام ونظمه منذ نشأته وحتىٰ اليوم لها تأثير علىٰ المهام الأكثر عملية الخاصة بضمان العيش المادي والنمو والتنظيم الاجتماعي والنشاط الثقافي. وبطبيعة الحال، تختلف أهمية الإسلام باعتباره عنصرًا من عناصر بناء الدولة والأمة من دولةٍ إلىٰ أخرىٰ، وتتوقف علىٰ تاريخ تلك الدول وظروف نشأتها في شكل دولٍ قومية سيادية.

ولذلك، كان من الضروري إلقاء الضوء علىٰ الحركات القومية ورؤىٰ أصحاب التوجهات الملحوظة في الإسلام المعاصر؛ وذلك لفهم مختلف القوىٰ المؤثرة في البلدان الإسلامية اليوم.

وعلىٰ الرغم من الاختلاف حول طبيعة الدولة -هل هي إسلامية أم مسلمة، أي قومية حديثة؟- فإن جميع الكتاب ورجال الدولة والسياسيين وأتباعهم علىٰ وفاق بأنه من الضروري تحقيق العدالة الاجتماعية التي ينادي بها الإسلام في المجتمع الجديد الذي ينوون بناءه.

فالعدالة الاجتماعية اليوم مطلبٌ عالمي، بصرف النظر عن غايتها؛ ولذلك يحق لنا أن نسأل: هل يضفي تطبيق العدالة الاجتماعية في الدول المسلمة الحديثة صفةً إسلامية عليها بغض النظر عن الشكل الذي تتحقق به؛ سواء إن كان بالزكاة المفروضة في الإسلام والشريعة أو بتشريعات دولة الرفاه الاجتماعي الحديثة؟ يعد ذلك مؤشرًا مهمًّا علىٰ انقسام بين المسلمين اليوم إلىٰ تقليديين يرغبون في بناء دولة إسلامية قائمة علىٰ تطبيق الشريعة تطبيقًا كاملًا، وليبراليين ملتزمين بمبادئ الإسلام لكنهم يريدون تطبيقها بشكل جديد وعصري. وكما يتضح من الجزء الأول، هذا الانقسام منتشر في جميع أنحاء العالم المسلم اليوم. ولا يتجلىٰ في مكان أفضل مما يتجلىٰ في باكستان، حيث تتحول هذه الإشكالية وما يشبهها إلىٰ إشكاليات دستورية. وعلىٰ الرغم من إصدار الرئيس دستورًا جديدًا عام ١٩٦٢م، إلا أنه لم يحدث اتفاق نهائي حول الطبيعة الفعلية لجمهورية باكستان. فلا زالت المعركة مستمرة حول إسلامية الدولة من عدمها، كما يبدو من التعديل الأخير الذي قضىٰ بإعادة إدخال كلمة «الإسلامية» علىٰ اسم الدولة الرسمي.

خلفية تاريخية

لكي نفهم خطورة هذا الصراع واستمراريته، علينا أن نرجع للوراء قرنًا من الزمان علىٰ الأقل حتىٰ تمرد عام ١٨٥٧م وتداعياته السلبية علىٰ مسلمي الهند. وفي حقيقة الأمر، لا بد من النظر إلىٰ فترة الحكم الإسلامي برمتها في الهند؛ لتقييمها ولتفسير اختلاف الإسلام في شبه القارة عن الإسلام في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا. فعلىٰ الرغم من الأساس المشترك الذي يوحد جميع المسلمين الذين يشتركون في تعاليم الإسلام الأساسية وممارساته، إلا أن هناك الكثير من السمات والخصائص المميِّزة لمسلمي الهند وباكستان. وأي زائر لشبه القارة سيصطدم بذلك مباشرة ويدرك أنه نتيجةً لتطور منفصل يرجع جزئيًّا إلىٰ وجود الهندوسية وما نشأ عن ذلك من نزعة طائفية. ومن الأهمية بمكان أن هذه النزعة الطائفية أعاقت التعاون الوثيق بين المسلمين والهندوس في تحقيق الاستقلال والتحرر من الحكم البريطاني. لقد كانت قناعة السيد أحمد خان بحتمية الانفصال

قائمة علىٰ حقيقة لا خيال؛ لأن المسلمين والهندوس ممن تلقوا تعليمًا غربيًّا هم فقط من استطاعوا لأجل الاستقلال أن يتوحدوا ويتغاضوا عن عدم توافق الإسلام التقليدي والهندوسية التقليدية باعتبارهما أسلوبي حياة مختلفين تمامًا، لكن الجماهير علىٰ الجانبين افترقوا بالدين والثقافة واللغة. والشقاق الذي يفصل الجماهير عن النخبة الفكرية المتغربة كان أحد أهم أسباب خوف المسلمين من أن يصبحوا أقليةً دائمة في الهند المستقلة. ويعد ذلك السببَ الأكثر أهمية في الانفصال والأحداث المأساوية التي صاحبت نشأة دولتين قوميتين منفصلتين في شبه القارة.

بدأ السيد أحمد خان ومحمد علي جناح مسيرتهما بطلين داعيين لتوحد المسلمين والهندوس. إلا أن اهتمامهما العميق بجماعتهم المسلمة وإدراكهم مخاطر قلتهم العددية وضعف موقفهم الاقتصادي (الذي يرجع جزئيًّا لتأخرهم عن التعليم الحديث) دفع الأول إلىٰ حث المسلمين علىٰ عدم الانضمام إلىٰ المؤتمر القومي الهندي، والثاني إلىٰ الدعوة لدولةٍ منفصلة[1]. ولا يجب أن ننسىٰ أن خوف المسلمين كان -ولا زال- يوازيه أيضًا خوف من الهندوس بسبب حكم الأقلية المسلمة الطويل للأغلبية الهندوسية، وخصوصًا في عهد مغول الهند. وعلىٰ الرغم من أن التحرر من الخوف كان أحد أوجه التحرر الأساسية التي كان لا بد من تحققها بهزيمة الاشتراكية الوطنية الألمانية [النازية -م] في الحرب العالمية الثانية، إلا أن التصريحات العلنية والنوايا الحسنة في تخليص البشرية من انعدام الثقة العميق لا تكفي، خصوصًا إن كان انعدام الثقة مبنيًّا علىٰ تجارب تاريخية ومعاصرة من كلا الجانبين. لقد نوقشت مراحل الصراع المتعددة بين المسلمين والهندوس حتىٰ الانفصال ونشأة باكستان في ناحيتين منفصلتين من الهند يفصل بينهما ألف ميل في الكثير من الكتابات، ويجب ألا تكون جزءًا من نطاق

---

(١) من أجل المعلومات الأساسية انظر: أ. ح. البيروني، (Makers of Pakistan and Muslim India)، (لاهور، ١٩٥٠)، اشتياق حسين قريشي:
The Muslim Community of the Indo-Pakistan subcontinentS'Gravenhage! 1962! the Evolution of India and Pakistan 1858-1947.
وثائق مختارة، تحقيق: (C. H. Philips, N. L. Singh, B. H. Pandey)، (لندن، ١٩٦٢).

هذه الدراسة[1]. وأي زيارة إلىٰ شبه القارة ستثبت أن تراث الخوف لدىٰ الجانبين قد انتقل إلىٰ دولتين مستقلتين، ونشأت مشكلات مريعة (بعضها بلا سبب) شوشت العلاقات الثنائية بينهما، وألقت بظلالها علىٰ الشؤون السياسية والاقتصادية في باكستان أكثر من الهند الأغنىٰ وذات الحجم الأكبر والموارد الأغزر.

وطالما تعوق هذه الصعوبات العملية نمو وانتشار الأمن والرخاء، لا يمكننا أن نتوقع حلًّا سلميًّا يؤدي إلىٰ ازدهار الإسلام في باكستان، وهو ما يشغلنا هنا بالأساس. من الخطأ أن نحكم علىٰ الوضع الراهن من منظور السياسة العملية والأولويات المادية فقط، فنصف إشكالية الإسلامية باعتبارها قضية رفاهية لا يمكن لباكستان تحملها. فالإسلام -أيًّا ما كان فهمنا له- هو رغم كل شيء سبب وجود باكستان. وبذلك، تُلقي قضية الإسلامية بظلالها علىٰ التطور الدستوري لباكستان، وكانت مثيرةً للجدل منذ نشأة الدولة في خضم حيرةٍ ومعاناة إنسانية عام ١٩٤٧م.

لا يجب أن يقتصر اهتمامنا علىٰ تلك الأحداث التي أدت إلىٰ نشأة دولة إسلامية مستقلة -مما كان يعني ذلك من مأساة وخسائر للملايين علىٰ الجانبين- بل لا بد أن نتذكر أيضًا أن الإسلام قد قسّم المسلمين الهنود أنفسهم كما وحّدهم. والإجابة علىٰ سؤال «ما الإسلام؟» لا تحددها فقط الاعتباراتُ الدينية بل أيضًا المعطيات السياسية، وتعتمد جزئيًّا علىٰ أي جانب من الحدود وجد المسلم نفسه. ويسري ذلك سواءً علىٰ من يختار اختيارًا حرًّا ومن تسيطر عليه الظروف والأحداث. ومع ذلك فالإجابة عسيرة؛ ذلك لأنه ليس كل مسلم في الهند يعتبر نفسه «مواطنًا هنديًّا علىٰ عقيدة الإسلام» أي هنديًّا وطنيًّا يعتنق الإسلام ويساهم بكونه مسلمًا في رفعة الأمة والدولة الهندية. ونحن نعلم أن أبا الأعلىٰ المودودي كان معارضًا في البداية لفكرة باكستان؛ لأنه كان يرىٰ أن المسلمين لا يشكلون أمةً بالمفهوم الغربي، لكنهم كما يقول «جماعة أيديولوجية تشبه الاشتراكيين أو الشيوعيين. ويجب عليهم النضال لأجل إعلاء الفكرة الأيديولوجية

---

(١) انظر: Ian Stephens Pakistan، (لندن، ١٩٦٤).

الإسلامية في الهند كلها، وإن فعلوا ذلك فمن المرجح أن تصبح الهند في بضع سنين دار إسلام»[1]. ولذلك، أسس المودودي جماعته عام ١٩٤١م.

وكذلك، يعتبر الكثير من مسلمي باكستان أنفسهم «مواطنين باكستانيين علىٰ عقيدة الإسلام» يخدمون بكونهم مسلمين دولتَهم وأمتهم الباكستانية، دون أن تكون لديهم رغبة في العيش وفقًا للشريعة الإسلامية بعد تكييفها مع الواقع. ومع ذلك، دوافع الفريقين في نظرتهم للإسلام مختلفة، فالمسلمين في باكستان هم الأغلبية وفي الهند هم أقلية. [وبذلك] نعود إلىٰ التمييز الهام بين الإسلام باعتباره أسلوبَ حياة كامل في المجتمع وباعتباره عقيدة شخصية للمواطن الفرد. لكن كلا الفريقين -وانقساماتهما الداخلية- يشتركان بقدر إيمانهم في أمنية استعادة القرآن ليكونَ المصدر الرئيسي للإسلام والمرشدَ الأول للمسلم في حياته.

ومن المهم هنا الإشارة إلىٰ أن مسلمي القارة الهندية الباكستانية قد تأثروا مؤخرًا تأثرًا نسبيًّا بحركة «العودة إلىٰ القرآن» في أعقاب «المجددين» المصريين وجماعة الإخوان المسلمين التي نشأت لإحداث نهضة إسلامية في مقابل تحديات الغرب المسيحي. وكما ذكرنا في المقدمة[2]، خرج من الهند المسلمة -قبل أن ينقل الغرب أفكاره في أعقاب الثورة الفرنسية إلىٰ الشرق المسلم- زعيمٌ روحي هو شاه ولي الله [الدهلوي] (١٧٠٣-١٧٦٢م) الذي أسس حركة خرج منها سلسلة متعاقبة من الزعماء الدينيين. ويعتبر الباكستانيون في الوقت الحاضر أن شاه ولي الله هو أول محاولاتهم العودة إلىٰ منبع الهداية والإرشاد. كان هناك حدثان تركا أثرًا عميقًا في شاه ولي الله، هما حكمُ المغول وإدارتهم التي كانت محفوفة بالمخاطر مما سبب معاناة شديدة للفلاحين، ورحلتا الحج اللتان مكنتاه

---

(١) وفقًا لخالد بن سيد «حركة الجماعة الإسلامية»، مجلة (Pacific Affairs)، (العدد/ ٣٠)، (ص/ ١)، (١٩٥٧).

(٢) الرواية التالية قائمة علىٰ كتابه «حجة الله البالغة»، (كراتشي، لا يوجد تاريخ)، الدراسات التي أجراها (M. D. Rahbar)، خليق أحمد نظامي (Shah Wali-Ullah Dehavi and Indian Politics in the 18th Century) xxv, 1، (١٩٥١)، ١٣٣-١٤٥، و (A. Bausani "Note su Shah Waliullah di !Delhi" Annali dell Istituto, Universitario di Napoli, n.s.x، (١٩٦١)، (ص/ ٩٣-١٤٧)، يعد هذا أول دراسة غربية مهمة لأفكار شاه ولي الله وملفاته.

من الاتصال الوثيق بعلماء الحجاز. ولتلقيه العلم عن والده الفقيه والصوفي المبرّز ومؤسس مدرسة في دلهي، كان شاه ولي الله مؤهلًا للانتفاع بعلماء مكة. وقد عاد من هناك عازمًا علىٰ تأجيج الحماسة الدينية وإحداث عملية إحياء أخلاقية بين أهل بلده من المسلمين -أحفاد العرب الذين كان يوقرهم- بترجمته للقرآن. فترجم القرآن أولًا إلىٰ الفارسية، ثم ترجمه اثنان من أبنائه إلىٰ اللغة الأردية كي يستطيع المسلم العامي فهم رسالة القرآن والحياة وفقًا لها. إن شاه ولي الله مصلحٌ من نوع ابن تيمية، أي مستعيدٌ لنقاء الإسلام الأول كما أتىٰ به النبي وآمن به الصحابة وكما جاء في القرآن والسنة؛ إنه مجدد حقيقي. وقد أكسبه اهتمامه بالأحاديث لقبه الآخر: المحدّث. فقد درّس علم الحديث في مدرسة أبيه ثم في مدرسته وألف كتبًا ورسالات عدة في الفقه والعقيدة، ومن أبرز مؤلفاته فيهما كتابُ «حجة الله البالغة»، الذي أطلق عليها أليساندرو بوساني رسالة في «علم الاجتماع الديني». هي رسالة مطوّلة إلا حد كبير، إلا أن بوساني استطاع بمهارة استخراج آراء شاه ولي الله منها.

المهم في هذا الكتاب الذي يعرض مبادئ الإسلام الأساسية أنه خرج من بيئة إسلامية خالية من كل تأثير أوروبي وقبل الثورة الفرنسية بعقود. وللكتاب صلة وثيقة بالموقف من الإسلام اليوم في باكستان، وخاصةً بين «الحداثيين» ممن يدّعون أن آرائهم ومقاصدهم تدعمُها تفرقة شاه ولي الله بين نوعين من خلفاء النبي: النوع الأول هو من يخلف النبي في وظائفه السياسية، والثاني يمارس السلطة الدينية. فمن يخلفونه في وظائفه السياسية يهتمون بوظائف التشريع والجهاد والدفاع وفرض الضرائب وإدارة الأوقاف والعناية بالمساجد وغير ذلك. ومن يخلفونه في سلطته الدينية يتعين عليهم التعليم والدعوة ودراسة القرآن والحديث والفقه وتعليم كل ذلك للأمة، كي يرشدوا أبنائها في أمورهم الدينية ويوجهونهم إلىٰ الروحانية والسلوكيات الأخلاقية. لكن حتىٰ إن كان هؤلاء المفكرون ممن ناقشتهم في شاه ولي الله وآرائه محقين في اعتقادهم بأنه كان بشكل ضمني سابقًا لعصره إلىٰ حد كبير (ويتضح هذا من افتراضاته وتلميحاته؛ لأنَّه لم يكن ممكنًا التصريحُ بأفكاره الثورية التي كان من شأنها أن تثير معارضة التقليديين، كما فعلت ترجمته وترجمة أبنائه للقرآن) يظل من المشكوك فيه أنه أيّد

فصل الدين عن السياسة. فقد كانت وحدة الإسلام السياسية والدينية مسلّمة عنده وعند جميع المسلمين التقليديين، ويبدو أنه دعا إلىٰ الفصل بين الوظائف داخل إطار الوحدة السياسية والدينية الشاملة. فقد جاء النبي بشريعةٍ (قانون ديني-سياسي شامل)[1] تتغير قوانينها بتغير الزمان والشعوب -علىٰ الرغم من قيامها علىٰ أساس الوحي- في إطار الدين الثابت الواحد. يسمح ذلك لشاه ولي الله بأن يأخذ في اعتباره الواقع السياسي والاقتصادي والاجتماعي في طريقه للوصول إلىٰ تفسيرٍ للشريعة يتوافق مع المصلحة العامة من خلال الممارسة **الحذرة** للاجتهاد. ومن الواضح أن لم يأتِ بجديد في استدلاله، إذ يدور في إطار الفقه الإسلامي التقليدي الذي يزن آراء الفقهاء المبرّزين بحرص ودأب كي يصل إلىٰ حل يتناسب مع مقتضيات العصر، وباستخدام الحكم الشخصي المنطقي (الرأي) بحكمة يختار أفضل رأي يناسب القضية. وتتجلىٰ بشكل واضح القيود التي يفرضها شاه ولي الله علىٰ الاجتهاد في المقاطع التي ترجمها راهبار في رسالته عن الاجتهاد والتقليد. وعليه، يجب أن يظل السؤال حول مدىٰ إصابة العلماء الباكستانيين في زعمهم أن «تشديد شاه ولي الله علىٰ الاجتهاد هو المساهمة الأساسية التي قدّمها للتفكير النظري الحديث في الهند المسلمة». لكن تفضيلُه للحديث النبوي علىٰ تقليد الفقهاء السابقين يعد علامةً مؤكدة علىٰ سعيه لاستعادة مرونة الفقه الإسلامي في فترة تشكّله الأولىٰ فيما قبل القرن الرابع الهجري، وبذلك يعيد تأسيس حركية الإسلام التي تلعب دورًا كبيرًا في فكر محمد إقبال. ويُزعم أن تشديده علىٰ الرأي -«المنطق والحجة» كما فهمه عزيز أحمد- كان مؤثرًا علىٰ عقلانية السيد أحمد خان.

لاحظنا في وقت سابق أن مولانا أبا الأعلىٰ المودودي يشترك مع شاه ولي الله في فهمه واستخدامه المحافظ للاجتهاد والذي يختلف تمامًا عن الممارسة الحرة للأحكام الشخصية غير المقيّدة والتي يسميها الحداثيون اجتهادًا. ومن هنا يبدو أن مفهوم شاه ولي الله عن الخلافة بأن لها شقين -خلافة ظاهرية، وخلافة باطنية (أو خلافة دنيوية وروحية)- هو مساهمته الكبرىٰ في التفكير

---

(١) (A. Bausani)، مرجع سبق ذكره، (صفحة رقم ١١٠ والتي تليها).

السياسي وانعكاسه علىٰ النظرية الدستورية والقانون المعاصر. وقد دفعه وعيه السياسي إلىٰ التدخل الفعال في شؤون الدولة المغولية من خلال دعوة حاكم أفغانستان للدفاع عن الإمبراطورية المسلمة من أعدائها وخاصةً الزطْ، واستعادة الحكم الإسلامي. أصبح كل ذلك معلومًا بعد اكتشاف خليق أحمد نظامي لعدد كبير من خطابات شاه ولي الله ورسائله[1]، وهذا سبب آخر للاهتمام المتجدد به. ولا ينبغي أن نتغاضىٰ عن الأثر المباشر لترجمته للقرآن علىٰ جيله والأجيال اللاحقة؛ لأنها لعبت دورًا مهمًّا في الإحياء الديني للمسلمين الهنود. فترجمته واهتمامه بالحديث -فقد سمّىٰ مدرسته دار الحديث- أحدثا حركةً قادها أربعةٌ من أبنائه حتىٰ عام ١٨٥٧م، ولم يقتصر أثرها علىٰ تحفيز السيد أحمد خان ومحمد إقبال فقط، بل أيضًا علماء ديوبند ممن كانوا رأس التعليم التقليدي في الهند، وذلك بصوفيته المتزنة ومنهجه المعتدل العقلاني لكن التقدمي في التعامل مع الفقه. ونظرًا لتأثر شاه ولي الله نفسه بالشيخ أحمد السرهندي مجدد الألف الثاني، بدأ العديد من مثقفي باكستان التأريخ للدولة انطلاقًا منهما.

دلالةُ هذا التأويل واضحة؛ إذ يمثّل ذلك مبرِّرًا وجدانيًّا وروحيًّا لوجود باكستان باعتبارها الدولة المستقلة السيادية الخاصة بالأمة المسلمة في شبه القارة. بل ويُرجع التأويل لأكثر من قرنين من الزمان إلىٰ مفكرين موثوقين وعماء دينيين مسؤولين يعملون لتجديد الإسلام، إسلام النبي وصحابته. رُكِّب هذا التأويل علىٰ الحركة السياسية التي قامت علىٰ نظرية الدولتين. قيدت هذه الحركة وازدهرت علىٰ يد مفكرين متحررين درسوا في الغرب يقرون بأن الدين لا يمثل إلا عاملًا مهمًّا في المراحل الأخيرة التي تؤدي إلىٰ الانفصال، رغم اهتدائهم بالمبادئ الإسلامية[2].

هناك سبب آخر هام للاهتمام المتجدد بشاه ولي الله، وهو تقديره وتوقيره من قِبل العلماء التقليديين والأكاديميين علىٰ حد سواء. ولذلك، يمكن لمن يريد

(١) انظر: مرجع سبق ذكره، الأجزاء المترجمة.

(٢) المعلومات، انظر أيضًا: خالد بن سيد، Pakistan: the Formative Phase Karachi, 1960, G. W. Choudhury,Constitutional Development in Pakistan، (لندن، ١٩٥٩).

إحياء الشريعة الإسلامية وتكييفها أو تبرير وضع تشريع جديد يتفق مع القرآن والسنة وفي حدود الاجتهاد المباح أن يستند إلىٰ شاه ولي الله. وذلك لأنهم يعلمون أنَّ مَنْ يحصر العلم في نفسه بسبب تعليمه التقليدي ويشدد علىٰ أنه وحده من يمكنه الحكم علىٰ قبول مقتَرحٍ ما أو رده؛ سيقبل بولي الله مستندًا. وعلىٰ الرغم من أن شاه ولي الله لا يعتبر علىٰ نفس مستوىٰ المرجعيات القديمة في الفقه، إلا أن مكانته يستمدها من كونه عالمًا أصيلًا مبرّزًا انتسب في دراسته إلىٰ الجزيرة العربية [مهد الإسلام]. بالإضافة إلىٰ ذلك، أسس ولي الله مدرسةً كان لها تأثير في بعض العلماء البارزين الذين شاركوا بفعالية في جهود وضع الدستور الباكستاني. لذا، يصعب بالفعل فصلُ الإسلام عن السياسة في باكستان حتىٰ وإن تمنىٰ بعض المتدينين الهادئين ومؤيدي الدولة اللادينية ذلك.

انقسامات المسلمين في الدين والسياسة

لم تنقضِ سنواتٌ كثيرة بعد كارثة ١٨٥٧م حتىٰ شرع التقليديون و«الحداثيون» بشكل ممنهج في التخلص -إن استطاعوا- من نقاط الضعف التي كشفتها الجماعة المسلمة في الهند. كان التقليديون مناهضين لبريطانيا وعازمين علىٰ مجابهة نظام التعليم الإنجليزي باعتباره خطرًا علىٰ الإسلام وحياة المسلمين عبر تطبيق التعليم التقليدي العالي في مدرسةٍ أسسوها في ديوبند عام ١٨٦٧م.

وعلاوة علىٰ ذلك، فضّلوا وجود تعاون وثيق بين المسلمين والهندوس في مواجهة البريطانيين في الحكومة والإدارة والتعليم. ووجد الحداثيون بطلًا في شخص السيد أحمد خان الذي حقق جزءًا من حلمه بتأسيس فرع لجامعة كامبريدج بالهند بتأسيسه «الكلية الشرقية الأنجلو-إسلامية» في عليكرة نتيجةً لجهود «جمعية النهوض بتعليم المسلمين الهنود» التي أقامها عام ١٨٧٠م[(١)]. وقد أقر بضرورة تعويض إهمال البريطانيين للتعليم الإسلامي بعد تمرد ١٨٥٧م ومواجهة النفوذ التبشيري، ورأىٰ أن التعليم العام الذي يشمل موادَّ عامةً علىٰ النموذج الغربي وتعليمًا إسلاميًا عقلانيًا هو الطريق الموصل إلىٰ النجاح السياسي

---

(١) تعتمد الرواية التالية علىٰ البيروني، مرجع سبق ذكره، عمل لمؤرخ باكستاني شهير يكتب مؤلفاته باللغة الأوردية، البيروني اسم مستعار.

والاقتصادي والاجتماعي والثقافي. كان السيد أحمد علىٰ مؤيدًا للجهود المشتركة بين المسلمين والهندوس حتىٰ عام ١٨٦٧م، لكن الخلاف المثير للجدل حول اللغة الأردية-الهندية في بنارس أقنعه بأن الوحدة بين الطائفتين لا يمكن تحقيقها، وأن إدماج المسلمين والهندوس في أمة هندية واحدة أمرٌ مستحيل. ولذلك، كرّس كل إمكانياته وطاقته التي لا تعرف الكلل في الدعم المطلق للمسلمين، وخصوصًا في مجالي التعليم والمعرفة. وكانت عليكرة أقل من أن ترضي طموحه في إنشاء تعليم ذي ثلاث مستويات باللغة الإنجليزية في المواد الحديثة، وباللغة الأردية، وبالعربية والفارسية. لكن عارضت الإدارة البريطانية مشروعاته واضُطرَ إلىٰ الاكتفاء بالكلية الشرقية الأنجلو-إسلامية (والتي تطورت فيما بعد إلىٰ جامعة كاملة). وقد أثار منهجه العقلاني تجاه الوحي السماوي، والذي تبدىٰ في تفسيره للقرآن، عداءً شديدًا من جانب التقليديين، وعلىٰ الرغم من أن آراءه لم تكُن تُدرّس في كلية العلوم الدينية، إلا أن جامعة ديوبند كانت علىٰ ارتياب من جامعة عليكرة لأسباب دينية وسياسية. وتمثلت تلك الأسباب السياسية في سعي أحمد خان إلىٰ إقناع المسلمين بطلب الحماية من البريطانيين عبر التعاون مع سلطة الاحتلال؛ لأنه كان علىٰ قناعة بأنه إن لم يفعل ذلك، سيخضع المسلمون لأغلبية هندوسية أكبر منهم بأربع مرات. وفي عام ١٨٨٦م أنشأ السيد أحمد خان مؤسسةً أخرىٰ تحت مسمىٰ: «المؤتمر التعليمي الإسلامي» الذي قال عنه أ.هـ. البيروني إنه كان «وسيلة قوية للتوعية الفكرية ونشر المعرفة بين المسلمين»(١)، ونجح المؤتمر في تحقيق بعض الأهداف السياسية حتىٰ نشأت الرابطة الإسلامية. وبعد عامين فقط، نصح المسلمين بعدم الانضمام إلىٰ [حزب] المؤتمر الهندي.

وقال السيد وليام هانتر -عضو الخدمة المدنية لعموم الهند ورئيس لجنة التعليم عام ١٨٧١م- عن أسباب سخط المسلمين من استبعادهم من الخدمة المدنية:

> «كيف يُستبعد المسلمون دُفعةً واحدة من الوظائف الرسمية والمهن المعترف بها؟ . . . تكمن الحقيقة في أنَّ نظام تعليمنا العام

(١) مرجع سبق ذكره، (ص/ ٣٤، وما بعدها).

الذي أيقظ الهندوس من غفلتهم التي استمرت قرونًا وشحذ همم الجماهير العاجزة ببعض دوافع الأمم النبيلة معادٍ لتراث المسلمين ولا يتناسب مع متطلباتهم وبغيض في دينهم ... والحقيقة أن نظامنا ... يتجاهل الميول الثلاثة الأكثر قوة وتحكمًا في قلب المسلم: (١) اللهجة البنغالية التي يستخدمها المعلمون الهندوس ممن تكرههم جماعة المسلمين كلها ... (٢) لا تعلم المدارس الريفية اللغات اللازمة لتولي المناصب المرموقة في الحياة والقيام بالواجبات الدينية ... (٣) ليس هناك تعليم ديني لشباب المسلمين ... فنظام تعليم علماني محض ... لا يتناسب أبدًا مع الفلاحين الأميين المتعصبين في البنغال المسلمة»[1].

طالب السيد أحمد خان أمام لجنة مختارة عام ١٨٧٢م بفرعين لتعليم المسلمين: فرع لجميع الطبقات، وفرع لمساعدتهم في الاستفادة من «قواعد التعليم ومنافعه التي تتبناها الحكومة إلىٰ أن تستعد لتبني الخطة المقترحة في الفرع الأول». ولم يخفِ أن نظامهم التعليمي كان عتيقًا «إذ إن الكتب القديمة لم تكن تعلّم استقلالية الفكر ولا الذكاء ولا البساطة ...»[2]، ولوحظ أن المسلمين قد استفادوا استفادة كاملة من التعليم الحكومي الأساسي والثانوي؛ لأنه كان باللغة المحلية. ولكن في المدارس العليا والكليات والجامعات، كان المسلمون إما غائبين أو متأخرين. ومن هنا أُخِذَت بعض التدابير لمعالجة هذا الوضع غير المرضي. وعندما وضع اللورد ليتون حجر الأساس لعليكرة، تم الاعتراف بالدور البريطاني في الخطاب الذي وُجِّه إليه: «لم تستطع الحكومة إدخال نظام تعليم ديني، ولم تستطع توجيه جهودها للتعامل مع تحيزات طائفة لا تعتبر الدين مسألة اعتقاد فقط بل تعتبره المرشد النهائي لها في جميع شؤون الحياة الدنيوية». لم يرحب التقليديون بهذا الاعتراف ولا الثناء علىٰ بريطانيا ولم يقبلوا بأي من أهداف عليكرة، أي محاولتها «الجمع بين التعليم الشرقي والآداب والعلوم

(١) مقتبس من كتاب (the Evolution of India and Pakistan)، (ص/ ١٧٧).

(٢) المرجع السابق نفسه، (ص/ ١٨٠).

الغربية»[1]. لقد كان السيد أحمد خان متسقًا في إصراره علىٰ [ضرورة] وجود تعليم جيد للمسلمين كي يصلوا إلىٰ المناصب الحكومية، وفي الوقت نفسه رفضه للتعيين علىٰ أساس المؤهلات التعليمية، إذ كان المسلمون قد تخلفوا كثيرًا. وكذلك كان أيضًا معارضًا لمشاركة المسلمين في الحكم المحلي، إذ كانوا سيخسرون أي تصويت لكونهم أقلية بين أغلبية تفوقهم أربع مرات، وكذلك علىٰ المستوىٰ القومي. ولذلك رأىٰ أن الخلاص الوحيد يكمن في الحكم البريطاني الذي يستطيع أن يمنع هيمنة الأغلبية الهندوسية علىٰ الأقلية المسلمة. وقال عام ١٨٨٨م، أنه «إن أخذت أمتي بنصيحتي، لقلتُ إنها يجب أن تنتفع بالتجارة والتعليم».

وبالإضافة إلىٰ أعمال السيد أحمد خان التعليمية والسياسية، قام في مقالات عدة وخاصةً في حاشيته علىٰ الترجمة الأردية للقرآن بشرح رؤيته الحديثة لكل ما يتعلق بالإسلام، مشددًا علىٰ ضرورة الإحياء الأخلاقي للمسلمين، وكان شعاره: «يجب أن يتسق كلام الله (القرآن) مع خلق الله (الطبيعة)»[2]. ولذلك أكد علىٰ توافق القرآن مع العلم الحديث لدرجة أن البيروني سمّاه زعيم المعتزلة الجدد، ويرىٰ أن تفسيره للقرآن يناظر التفسير العربي الذي ألفه محمد عبده ورشيد رضا ونُشِر لأول في مجلة المنار. ومع ذلك، لا بد أن نعترف بأن الإحياء التقليدي الذي قامت عليه ديوبند ولكهنؤ كان من القوة التي تمنع أفكار السيد أحمد خان الليبرالية من الانتشار؛ لا سيما أن المسلمين الذين تلقوا تعليمًا غربيًّا كان اهتمامهم باجتهاداته الدينية -وبالإسلام نفسه- ضئيلًا أو منعدمًا.

وفي عام (١٨٩٤م) أسس بعض العلماء التقليديين منظمة في لكهنؤ باسم **ندوة العلماء**، في معارضة ليبرالية عليكرة في العلوم الدينية. وبعد وفاة السيد أحمد خان، انضم مولانا شبلي -أحد أبرز زملائه- إلىٰ الندوة، وغيَّر مناهجها الدراسية بجعل الإنجليزية مادةً إجبارية، وساعده في ذلك كلٌّ من السيد سليمان الندوي ومولانا أبي الكلام أزاد، وخلفاه بعد موته. لقد كان شبلي معارضًا

---

(١) المرجع السابق نفسه، (ص/ ١٨٣، والتي تليها).

(٢) انظر: أ. ح. البيروني، مرجع سبق ذكره، (ص/ ٥٥).

لحداثة السيد أحمد خان في العلوم الدينية بقدر معارضته لتوجهاته الداعمة للبريطانيين، ولفصله الدين عن السياسة. ويقتبس البيروني فقرةً من إحدىٰ مقالات أبي الكلام أزاد التي نشرت عام (١٩١٠م) تبرز بوضوح عداء لكهنؤ لعليكرة وعزمها علىٰ انتزاع القيادة الروحية للمسلمين الهنود منها؛ يقول «يثبت كل نظر في أسباب تدهورنا وانحطاطنا أنه لا يوجد من يرعىٰ جماعتنا الحائرة والمشتتة، إلا أن المجموعة التي تخرجها مدرسة ندوة العلماء ستوحِّد بالتعليم والتدريب هذه الجماعة وتهديها بعد أن ضلت طريقها». وينقل عن شبلي قوله عن عليكرة إنها «مؤسسة تعلّم العبودية» وبذلت الجهود «طوال الثلاثين عامًا الماضية للارتقاء بالمسلمين باسم القومية، وفشلت فشلًا لا مراء فيه. إذ لا يستجيب أتباع النبي لدعوة القومية؛ ادعهم باسم الدين وانظر كيف سيدهشونك برد فعلهم»[(١)].

وأيًا كان رأينا في إقحام الدين في السياسة، لقد أثبتت الأحداث في باكستان أن شبلي كان محقًّا، وهو من نحت عبارة «الإسلام في خطر» التي استخدمها الزعماء الدينيون ولم تفقد قوتها بعد. فقد أراد شبلي من ندوة العلماء أن تحشد وتقود مسلمي الهند في القيام بواجباتهم الدينية. ويقول البيروني: «لم يشهد شبلي تحقيق هذا الحلم، إلا أن رؤيته رأت مناصريها، فشبلي وأبو الكلام أزاد والمودودي الآن -في جو باكستان الأكثر ملائمة- يمثلون سلسلةً متصلة»[(٢)].

لقد أطلق أبو الكلام أزاد حملة للإحياء الديني بمعرفةٍ وقدرةٍ استثنائيتين علىٰ إثارة التعاطف، أولًا في تحريره لمجلة الندوة التي كانت تنشر آراء الحركة التي يتزعمها شبلي ثم في جريدته الهلال من عام ١٩١٢م. وذات مرة كتب إلىٰ أحد أصدقائه:

«لقد أقعدتْ حركة عليكرة المسلمين وأصابتهم بالشلل. إن الغايةَ الحقيقية الترويجُ للوحدة الإسلامية، التي تعد أساس أي تقدم للإسلام وإصلاحه، ولن يكون هناك فرصة أفضل مما بأيدينا الآن. واليوم لا يمكن لأي حركة محلية أو قومية أن تنفع المسلمين، مهما بولغ في شأن جامعة عليكرة. فكيف تنفع

---

(١) انظر: المرجع السابق نفسه، (ص/١٢٣-١٢٦).

(٢) المرجع السابق نفسه، (ص/١٢٠).

جماعات صغيرة أربعمائة مليون مسلم، إن لم تتوحد الأمة بكاملها في حلف عالمي شامل[1]؟

وهاجم في إحدىٰ خطبه «المهرطقين والمنافقين ممن تعاونوا مع شياطين أوروبا في الأربعين عامًا الماضية لإضعاف أثر الخلافة والوحدة الإسلامية[2]».

وفي غير السياسة، خصص أبو الكلام أزاد صفحات كثيرة من جريدة الهلال لدعم شعار «العودة إلىٰ القرآن» ووضَع تفسيرًا له، زاعمًا أنه لا يهتدي إلا به. إلا أن نقَّاده لم يتوانوا عن إثبات أن التبسيط المفرط واستثارة عاطفة المسلمين وإن أججا حماستهم الدينية، لا ينهضان بأي تطهير أو إصلاح حقيقي. وعلىٰ الرغم من تأثير أبي الكلام أزاد الضخم ولإثارته في المسلمين فخرًا بماضيهم المجيد، إلا أنه لم يرشدهم إلامَ يفعلون في هذا الصراع الطائفي المأساوي وفي وجه الإحياء الهندوسي وقوته المتعاظمة. لقد كانت شخصيته معقدة فاستطاع أن يجمع بين الوحدة الإسلامية والقومية الهندية التي لعب فيها دورًا كبيرًا[3]. وقد أيّد إقبال آراء أبي الكلام التقليدية ضد السيد أحمد خان، إلا أنه أصبح نصير انفصال أمةٍ -ثم دولةٍ- مسلمة. وقد شارك أبو الكلام أزاد بعض المسلمين في قناعتهم العميقة بأن المسلمين لهم دور هام يقومون به في دولةٍ هندية موحدة مستقلة، وكان له الكثير من الأتباع والأنصار بين شعبه، خصوصًا في جمعية علماء الهند وحركة الخلافة اللتين أُسِّسَتا عام ١٩١٩م وتعاونتا معًا. كانت تهدف جمعية العلماء إلىٰ ضمان التزام عموم المسلمين بالشريعة (في مسائل الأحوال الشخصية)، ونالت تأييد غاندي لحركة الخلافة في شكل احتجاج علىٰ الخيانة البريطانية لتركيا، واشتركت في حركة عدم التعاون السلمية التي كان يتزعمها. وقد بذل أبو الكلام أزاد جهودًا مضنية في المؤتمر القومي الهندي الذي تولىٰ رئاسته في عام ١٩٣٨م، وكان علىٰ قناعةٍ أن الضمانات التي قُدمت إلىٰ الأقلية المسلمة تكفي ليشارك المسلمون دون تحفظات في نضال المؤتمر لنَيل

---

(١) المرجع السابق نفسه، (ص/ ١٣٥).

(٢) المرجع السابق نفسه، (ص/ ١٣٦).

(٣) انظر: كتابه (India wins Freedom)، (١٩٥٩).

الاستقلال، وكان هذا فحوىٰ خطابه الرئاسي عام ١٩٤٠م. ويرىٰ البيروني أن أبا الكلام قد غيَّر آراءه من الإحيائية والوحدة الإسلامية إلىٰ الانفتاحية والعالمية إبَّان اعتقاله أثناء الحرب، وارتجىٰ القادة المسلمون أن يتكاتف معهم في نصرة قضيتهم عام ١٩٤٦م، لكنه عارض -مع علماءٍ آخرين من بينهم المودودي- انفصال باكستان، وفضَّل العيش في الهند والعمل لأجلها. ويعلّق البيروني بعبارة كاشفةٍ ومثيرة قائلًا: «إن القوىٰ التي أطلقها [أبو الكلام] عام ١٩١٣م قد ترسخت ويقودها اليوم مولانا المودودي زعيم الجماعة الإسلامية. وكل من يرغبون في أن تكون باكستان دولةً ثيوقراطية، فإنهم -أدركوا أو لم يدركوا- يسيرون علىٰ الخطىٰ التي وضعها في الأصل محرر مجلة الهلال الموهوب».

الطائفية:

يتضح مما سبق وثاقةُ الصلة بين الدين والسياسة، وقبل أن نتطرق إلىٰ الكلام عن «إقبال»، لا بد أن نولي بعض الاهتمام للبعد السياسي في المشكلة الطائفية في الهند. ذلك لأن الاعتبارات السياسية والاقتصادية كانت هي المهيمنة علىٰ اهتمام القادة السياسيين من كلا الجانبين في حين هُمّشت قضية الدين. لقد كانت هناك انقسامات داخلية بين الهندوس كما كان كذلك بين المسلمين، واضطرَّ المؤتمر القومي لعموم الهند إلىٰ أن يسلك مسلكًا حذرًا بين المتطرفين الهندوس والقوميين المتغربين، كما فعلت العصبة الإسلامية التي أُسِّست في دكا عام ١٩٠٦م من عدد قليل من الزعماء الدينيين التقليديين وعدد كبير من ملاك الأراضي والساسة المتغربين ممن لم يستطيعوا في البداية قيادة جماهير كبيرة تمثل المسلمين الهنود. ولم يكن المسلمون الهنود منقسمين في ولاءاتهم السياسية فحسب (بين بريطانيا أو الهند القومية أو غير ذلك) بل كانوا منقسمين أيضًا حول مفهومهم عن الإسلام وتوجههم نحوه. ولا يمكننا هنا مناقشة تقلبات التوافق أو -في الأغلب- الصراع بين المسلمين والهندوس؛ وتبرز الطائفية في الكتب والدراسات المتعددة التي كُتِبت عن باكستان والهند قبل وبعد الانفصال. ويمكن

الرجوع إلىٰ وصف وتقييم حصيفين في كتاب خالد بن سيد «باكستان: مرحلة التشكل»[(١)].

من الواضح أن المخاوف وانعدام الثقة المتبادلة وخصوصًا هواجس الأقلية المسلمة التي طالبت بضمانات تحميها من الأغلبية الهندوسية صعَّبت من التعاون الخالص والناجح. بالإضافة إلىٰ ذلك، دفع الخوفُ والضعف العديد من المسلمين إلىٰ الاحتماء بالسلطة الإمبريالية (بريطانيا)، ولذلك لم يتمكنوا من التكاتف والتعاون مع الهندوس في نضال التحرير الوطني، مما أثار حفيظة الهندوس. ويتضح ذلك بجلاء في زواج المصلحة القصير بين قسمي الهند هذين، والذي بدأ أثناء الحرب العظمىٰ عندما كانت بريطانيا في حرب مع تركيا، وبلغ ذروته مع حركة الخلافة المدعومة من المؤتمر [القومي الهندي] عام ١٩١٩م -والتي سبقها حلف لكهنؤ عام ١٩١٦م بين الرابطة والمؤتمر- وانتهىٰ بانهيار حركة الخلافة بإلغاء كمال أتاتورك للخلافة العثمانية. وانخفض دعم الهندوس بشكل ملحوظ عندما أدت حمية المسلمين عامي ١٩٢١ و١٩٢٢م إلىٰ اضطرابات طائفية وخسائر في الأرواح. ولم تفلح الإحيائية ولا دفعات التحول الديني من كلا الجانبين في جلب الثقة والتفاهم والعمل المشترك. وعلىٰ المستوىٰ الدستوري، لم تحقق مطالبة المسلمين بدوائر انتخابية مستقلة -والذي نجح بشكل مؤقت في انفصال البنغال عام ١٩٠٩م- ولا تأييد محمد علي جناح لفكرة الدوائر الانتخابية المشتركة عام ١٩٣٨م مع وجود ضمانات كافية للمسلمين أيَّ هدف؛ فكلتا «الأمتين» لم تريا في الشراكة طريقًا لهندٍ موحدة مستقلة. وكان أثر تفكك المسلمين -الذي سبب ضعفًا شديدًا في السياسة- علىٰ آفاق تشكلٍ هند موحّدة سلبيًا أكثر مما كان أثر التحزب والشقاق الهندوسي. وربما شكّل التعصب الديني والخوف والكراهية والازدراء (مما أدىٰ إلىٰ اشتعال اضطرابات طائفية بشكل دوري) عقبةً كؤودًا أكثر مما شكّلت المشاركة في الخدمة المدنية وتوزيع المقاعد في الإدارة والمجالس التشريعية المركزية والإقليمية بشكل متناسب.

---

(١) انظر أيضًا: (Ian Stephens)، مرجع سبق ذكره، (ص/ ٦٩، وما يليها)، اشتياق حسين قريشي، مرجع سبق ذكره، (ص/ ٢٥٢، وما يليها)، و(ص/ ٢٧٣، وما يليها)، وخالد بن سيد، مرجع سبق ذكره، (ص/ ١١-١٠٩).

لا يقتصر صعودُ محمد علي جناح إلىٰ زعامةٍ غير منازَع عليها لعصبةٍ إسلامية قويةٍ وفعالة وتمثل غالبية المسلمين الهنود إلىٰ قدراته السياسية العظيمة وفطنته فحسب، بل يرجع أيضًا إلىٰ إقراره بأن التأييد الشعبي لا يمكن نيله إلا باستثارة ولاء المسلمين للإسلام. لقد كان شبلي محقًّا عندما وُضِع اكتشافه موضع الاختبار؛ الولاء للدين، لا للقومية. وأصبح علىٰ أكثر القادة السياسيين تحررًا أن ينتبه إلىٰ مشاعر أتباعه، ممن كانوا مؤمنين تقليديين في الغالب. وينطبق ذلك علىٰ كلا الطرفين؛ المسلمين والهندوس. وكذلك، لم تكن مسألة اللغة في الهند منفصلةً أبدًا عن مسألة الدين.

لقد أصبحت اللغتان الأردية والهندية [الهندوستانية] علىٰ التوالي متطابقتين -بحق أو بغير حق- مع الإسلام والهندوسية بالنسبة للعديد من الناطقين بهما. وفي بلدٍ تتسع فيه الفجوة بين طبقةٍ صغيرةٍ موسرة وأخرىٰ فقيرة، يمكن للمثقفين أن يفهموا بعضهم بعضًا -بل ويصلون إلىٰ اتفاق- بلغةٍ غريبةٍ كليًّا عن أتباعهم. لكن عندما يُضطَرون إلىٰ ترجمة بنود صفقاتهم -السياسية- إلىٰ أفراح الجماهير وأحزانهم ومخاوفهم وآمالهم اليومية إلىٰ لغتهم الأصلية المرتبطة بعقائدهم وممارساتهم الدينية الخاصة، يدركون كيف أنهم يمثلون جزءًا من مجتمعهم، وأنه يجب عليهم أخذ ذلك في الاعتبار. ينطبق ذلك علىٰ الهند قبل التقسيم كما ينطبق علىٰ باكستان والهند بعد التقسيم. وسيظل الأمر هكذا حتىٰ تتاح وتُحَازُ فرص المساواة في التعليم والاقتصاد، ويندمج المفكرون والبسطاء والأغنياء والفقراء كلهم في أمة واحدة. لا تعاني باكستان من مشكلةٍ أقلية كما الهند، وطالما ظل الخوف في عقول المسلمين والهندوس ولم يُضمَن الأمن الاقتصادي والاجتماعي، سيلعب الدين في جميع الاحتمالات دورًا خطيرًا في السياسة وحياة الأفراد. وسيتوقف الحكم علىٰ قيام دولة باكستان -الذي كان حتميًّا كما بدا من الأحداث التالية- علىٰ التفاهم بين الأمتين في شبه القارة، والذي لم تستطع هندٌ موحدة تقديمه. إلا أن هذا التفاهم يعتمد بدرجة كبيرة علىٰ دمج وتكامل الأقليات علىٰ جانبي الحدود بين باكستان والهند، وليس علىٰ الهجرة والطرد. لقد طُبِّق حق تقرير المصير بالفعل، إلا أنه لا زالت هناك بين كل أغلبيةٍ أقليةٌ منفصلةٌ عنها بالدين والثقافة واللغة. لكن هل يمكن لتسامح الإسلام أن يحل هذه المشكلة؟

قبل أن نحاول الإجابة علىٰ هذا السؤال -من ناحية النصوص الدستورية علىٰ الأقل-، يمكننا ببعض الاقتباسات تصوير المشكلة الطائفية في الهند قبل الانفصال كما رآها بعض الزعماء المسلمين.

دعم انفصال المسلمين:

أدلىٰ «إقبال» -الشاعر والفيلسوف الشغوف بنهضة الإسلام باعتباره نظامًا اجتماعيًّا يقوم علىٰ دين حركي- في خطابه الرئاسي في مؤتمر الله آباد الذي عقدته العصبة الإسلامية لعموم الهند عام ١٩٣٠م: «إن الطائفية في أقصىٰ صورها لا يمكن الاستغناء عنها لتكوين كلٍ متجانس في بلدٍ كالهند . . . ولذلك، لمطالبة المسلمين بهندٍ مسلمة ما يبررها إلىٰ حد كبير». وعن رؤيته لدولةٍ مسلمة قال:

«أودُّ أن أرىٰ البنجاب والمقاطعة الحدودية الشمالية الغربية والسند وبلوشستان في دولة واحدة. ويبدو لي أنَّ الحكم الذاتي في إطار الإمبراطورية البريطانية أو بغيرها وتكوين دولة مسلمة موحَّدة في شمال غرب الهند هو المصير الحتمي للمسلمين، علىٰ الأقل في شمال غرب الهند . . . إن الهند أكبر دولة مسلمة في العالم، وحياة الإسلام باعتباره قوةً ثقافية في هذه الدولة الحية يعتمد إلىٰ حد كبير علىٰ مركزتها في إقليم محدد».

ودافع عن رأيه أمام المؤتمر [القومي] قائلًا:

«تندفع مطالبة المسلمين . . . برغبةٍ صادقة في التقدم الحر، وهو المستحيل عمليًّا في إطار حكومةٍ موحدة كالتي يفكر بها الساسة الهندوس القوميون، في إطار رؤيةٍ تضمن هيمنة طائفية دائمة في عموم الهند . . .». وفي إشارة إلىٰ تصريح للورد إروين عن أن الجماعة المسلمة [في الهند] قد عجزت عن إخراج زعماء من بينها، واصل إقبال كلامه قائلًا: «دعوني أخبركم بصراحة أن مسلمي الهند في الوقت الحاضر يعانون من مفسدتين: الأولىٰ هي انعدام الزعامات . . . وأعني بالزعماء رجالًا لديهم -بمنحةٍ إلهية أو بالخبرة- إدراك عميق لروح الإسلام ومصيره، مع إدراك عميق في

الوقت نفسه لسير التاريخ الحديث. هؤلاء الرجال هم بحق القوةَ المحركةَ لأي شعب، إلا أنهم منحة إلهية، ولا يمكن صنعهم»[1].

وعن الطائفية قال في نفس الخطاب:

«إن الجماعة التي تحركها مشاعر الحقد علىٰ الجماعات الأخرىٰ لهي جماعة حقيرة وجديرة بالازدراء. إنني أُكِنُّ كلَّ الاحترام لعادات الجماعات الأخرىٰ وقوانينها وتقاليدها الاجتماعية وشعائرها الدينية ... ومع ذلك، أنا أحب الطائفة التي كانت مصدر حياتي وسلوكي، والتي شكَّلَتْ ما أنا عليه بدينها وآدابها وفكرها وثقافتها وبذلك تستعيد ماضيها كله ليكون عنصرًا فعالًا في وعيي الحاضر ... ولا ينبغي أن يخشىٰ الهندوس من أنَّ إقامة دول مسلمة مستقلة يعني إدخال نوع من الحكم الديني في هذه الدول ... ولذلك، أطالب بإقامة دولة مسلمة موحَّدة لخير الهند والإسلام؛ لخير الهند بأن تضمن الأمن والسلام بتحقيق توازن قوًىٰ داخلي، ولخير الإسلام بأن تمنحه فرصةً ليتخلص من طابعِ أن فرضه في الهند كان عبر الإمبريالية العربية، وفرصةً لإضفاء الحركية علىٰ شريعته وتعليمه وثقافته، وفرصةً لتقريبه من روحه الأولىٰ وروح العصر الحديث»[2].

إنها مشاعر نبيلة، لكنها شديدة المثالية والطوباوية في الأوضاع الحالية. ومع ذلك، تنبع هذه المشاعر من روحانية عميقة وتمثل اعتقادَ مسلم مؤمن، وهي نتاج الإسلام الهندي الذي أولاه إقبال عنايةً كبيرة للغاية مما جعله ينأىٰ بنفسه عن حركة الخلافة. وكنيتشه -الذي أُعجب به محمد إقبال بشدة والذي يُزعم أن مفهومه عن الإنسان السوبرمان Ubermensch هو الذي ألهم مفهوم الذات عند إقبال- مقت إقبال القومية ودعا إلىٰ **تجديد الفكر الديني في الإسلام**[3]. ويختلف

---

(١) انظر: (the Evolution of India and Pakistan)، (ص/ ٢٣٩، والتي تليها).

(٢) مقتبس عن خالد بن سيد، مرجع سبق ذكره، (ص/ ١١٢، والتي تليها).

(٣) هذا عنوان كتابه الذي نشر في لندن عام (١٩٣٤). توجد الفقرة التي تعارض القومية في (ص/ ١٧٨)، انظر أيضًا: اشتياق حسين قريشي، مرجع سبق ذكره، (ص/ ٢٦٢، وما يليها).

إقبال عن دعاة إقامة دولةٍ إسلامية علىٰ غرار دولةِ الخلفاء الراشدين في رفضه «لأي نوع من الحكم الديني» وفي دعوته المسلمين لتبنّي خطته -التي لخصناها بالأعلىٰ- والرامية إلىٰ إنشاء دولة إسلامية مستقلة تسالم الهندوس، ونزع «طابع الإمبريالية العربية» عن الإسلام.

ظهرت في السنوات التالية خططٌ أخرىٰ متنوعة لفصل الأمتين -وهي الفكرة التي لم يقبلها غاندي- عبر جمع المناطق المتجاورة ذات الأغلبية المسلمة في دولٍ مستقلة، وذلك حتىٰ قرار العصبة الإسلامية بلاهور والذي قدمه «محمد علي جناح» عام ١٩٤٠م، والذي رفض فيه الدستور الفيدرالي الذي اقترحته الحكومة البريطانية، وطالب بـ «دولٍ مستقلة تتكون من الأقاليم المتجاورة ذات الأغلبية المسلمة (في المناطق الشمالية الغربية والمناطق الشرقية) . . . وضمانات فعالة وملزمة توضع في الدساتير لأجل حماية الأقليات [في هذه المناطق] وحقوقهم ومصالحهم الدينية والثقافية والاقتصادية والسياسية والإدارية، وذلك بالتشاور معهم وكذلك مع المسلمين في المناطق الأخرىٰ التي يمثلون أقليةً فيها»(١).

ذلك لأن محمد علي جناح كان علىٰ قناعةٍ بأن أزمة الهندوس والمسلمين يمكن حلها بإعطاء . . .

> «كل أمةٍ كبيرة وطنًا خاصًا بتقسيم الهند إلىٰ دولٍ «قومية مستقلة» . . . مما سيضمن حقوق ومصالح المسلمين والأقليات الأخرىٰ بفعالية . . . ويصعب علينا جدًّا إدراك لماذا لا يفهم أصدقاؤنا الهندوس الطبيعة الحقيقية للإسلام والهندوسية. فهما ليستا ديانتين بالمعنىٰ التام، بل هما في الواقع نظامان اجتماعيان مختلفان ومتمايزان عن بعضهما البعض . . . لذا، لا يمكن أبدًا أن تنشأ جنسية مشتركة . . . لا وجود لأمة هندية واحدة! . . . فالمسلمون والهندوس ينتمون إلىٰ فلسفتين دينيتين مختلفتين وتقاليد اجتماعية وآداب مختلفة. فهم لا يتزاوجون ولا يؤاكل بعضهم بعضًا، وإنما ينتميان إلىٰ حضارتين مختلفتين تقومان علىٰ أفكار ومفاهيم متصارعة.

---

(١) (The Evolution of India and Pakistan)، (ص/ ٣٥٤).

ويختلفون في نظرتهم للحياة وفيما ينتظرونه منها. ومن الجلي أن الهندوس والمسلمين يسترشدون بمصادر تاريخية مختلفة؛ فملاحمهم مختلفة، وأبطالهم مختلفون، وأحداثهم مختلفة. ومحاولة غلِّ هاتين الأمتين في دولةٍ واحدة، أحدهما أقليةٌ عددية والأخرىٰ أغلبية؛ ستؤدي حتمًا إلىٰ سخط متنامٍ وتدمير نهائي لأي نسيج قد يربط حكومة هذه الدولة».

وبالنسبة إليه، ما الوحدة الحالية إلا وحدةٌ مصطنعة نتيجة الاحتلال البريطاني، ومحتم عليها الانهيار عند جلاء البريطانيين.

«إن الهند المسلمة لا يمكنها قبول أي دستور يجعل حكم الأغلبية الهندوسية أمرًا حتميًّا. فجمع الهندوس والمسلمين تحت نظام ديمقراطي مفروض علىٰ الأقليات لا يمكن أن يكون إلا حكمًا هندوسيًّا. وهذا النوع الذي تعشقه قيادة المؤتمر القومي من الديمقراطية قد يعني التدمير الكامل لأنفس ما في الإسلام...»[1].

لا بد أن ندرس الأحداث التي أدَّتْ إلىٰ تقسيم شبه القارة في ضوء هذه الخلفية، فالباكستانيون يبررون بها إجراءاتهم وسياساتهم. وقامت غالبية المسلمين الهنود بالفعل -بمآسٍ وإراقة دماء غزيرة في وجه صعوبات وحشية وعقبات كوائد- بتأسيس دولتهم الخاصة، ويجب الآن أن ننظر في محاولتهم وضع دستور يعبر عن هويتهم القومية باعتبارهم مسلمين.

ومن الطبيعي أن يواجه أيُ دارس للإسلام آراءً ووجهات نظر مختلفةً جذريًّا عن مأساة التقسيم عندما ينتقل من باكستان إلىٰ الهند ويقابل من بقي من المسلمين فيما يسمونه -عن قناعة وعزيمة أو لمحض الضرورة- وطنهم. وسيعمل جاهدًا علىٰ حمل آرائهم علىٰ محمل الجد ويحترم إخلاصهم كما فعل مع إخوانهم في باكستان. إن الرجال والنساء من ذوي الشرف والكرامة يعتبرون أنّ شبه القارة الهندية الباكستانية وطن لهم ووطن جميع أجيال أسلافهم علىٰ مر العصور. لقد كان الإسلام لفترةٍ طويلة قوة روحية عظيمة -جنبًا إلىٰ جنب مع الهندوسية،

---

(١) المرجع السابق نفسه، (ص/٣٥٣).

وبدرجة أقل المسيحية- في الوطن المشترك، لدرجة أن استخدام الهند «المسلمة» بدلًا من الهند «القروسطية» -بعيدًا تمامًا عن الأربعين مليون مسلم ممن يعيشون اليوم في الاتحاد الهندي- لا يعد تشويهًا للتاريخ. وعدد كبير من المفكرين [المسلمين] ورجال الدولة والعلماء بالإضافة إلىٰ الملايين من الجماهير العادية اتخذوا قراراهم واختاروا [البقاء]؛ فهل نحن خارج المشهد كي يمكننا -حتىٰ وإن علمنا بكل الأسباب واستطعنا أن نقارن بين الإيجابيات والسلبيات بموضوعية- الحكم أيهما علىٰ خطأ؛ الباكستانيون أم الهنود، أم أن كليهما علىٰ خطأ؟ فمن اختار الهند من المسلمين أصبحوا بالفعل في خطر دائم، كما تبين الصدامات والنزاعات الطائفية المتكررة، حتىٰ وإن عزلت القيادات هذه الصدامات واستنكروها. إن حياة البشر مأساوية غالبًا، ولا تكون يسيرةً أبدًا، ويجب علينا أن نحترم كل إنسان يحاول أن يتدبر مشكلاته ويخط لنفسه ولعائلته حياةً ذات معنىٰ في خضم ظروفٍ متغيرة، وذلك كله فيما يخص الإسلام علىٰ الأقل. فمفهوم هؤلاء عن الإسلام وموقفهم منه كان محتمًا عليه أن يتغير أو أنه الآن في مرحلة تحول قائمة. وقد يكون لذلك أهميةً أكبر من مجرد الأهمية المحلية، وهو ما سنتوسع فيه قليلًا بعد ذلك.

معركة الدستور في باكستان

لكن سنتجه قبل ذلك إلىٰ باكستان وندرس كيف انخرط الشعب المسلم في وضع دستور يعبر عن مُثله العليا وأهدافه علىٰ أساس من خبرته السابقة حين كان أقليةً معرضةً -كما ظنوا- لخطر الابتلاع من أغلبية غريبة عنه، عاش معها لقرون في وطنٍ واحد وتشاركَ معها العديد من الأمور الجيدة. وباستقلالهم في وطنٍ منفصل، تحرر مسلمو باكستان من وضع الأقلية بما كان يعنيه وما كان يخبئه لهم [في المستقبل]. ومع أنه لا يجب علينا الاستخفاف بذلك [الإنجاز]، يلزم إتمامه بشيء أكثر إيجابية من مجرد تحقيق الحرية. وهذه التتمة يحققها الإسلام، فالباكستانيون يريدون أن يعيشوا حياتهم باعتبارهم مسلمين، وليس فقط أن يملكوا مصيرهم وينعموا بفرص متكافئة في الوظائف والمهن التي يختارونها. وهم وحدهم من يجب عليهم أن يعلنوا في دولتهم الخاصة عن هويتهم، أو بالأحرىٰ

يجب عليهم اكتشاف هويتهم الفردية والاجتماعية باعتبارهم أمةً مسلمةً مستقلة، بعد ركود طويل ناشئ عن ضعف داخلي وهيمنة خارجية.

وهنا تكمن أهمية قضية الدستور في مقابل المعضلات الجسيمة التي لا يمكن مقارنتها معها والمتعلقة بالبقاء المادي والتنمية. لقد تحول الدين إلىٰ أيديولوجيا، في وقتٍ يتعرض فيه لأزمة شديدة (كما يظن العديد منا) مما يوجب عليه مواجهة ذلك بأيديولوجيات سياسية جديدة وحركية لا تستند كثيرًا إلىٰ التراث الذي أنشأه الإسلام وطوّره في فترته التكوينية الأولىٰ. فكثيرٌ من هذا التراث قد تحول إلىٰ أعراف وتقاليد لم تعد متوافقةً مع التغير الاجتماعي والثقافي، فضلًا عن أن الأساس الإيماني الصلب اللازم لكي يكون الإسلام أسلوبَ حياةٍ أصبح ضعيفًا أو منعدمًا. لا شك في أن «الأيديولوجيا» الإسلامية لا يمكن تصورها إلا في إطار العلاقات الهندوسية-الإسلامية قبل الاستقلال، وإطار خلافة العصر الوسيط التي أفضت إلىٰ لاهوتٍ سياسي. [فساعتها] كان هناك معسكران متنازعان، ينتظمان علىٰ أساس أيديولوجيات سياسية متنافرة وغير متوافقة، ذلك لأن الأيديولوجيا -كما أشرنا في الجزء الأول- تنتمي إلىٰ عالم السياسة المعاصرة ولا يمكن تطبيقها علىٰ الإسلام إلا بشكل جزئي وباعتباره وحدةً سياسية ودينية يعبر عنها في قانون الدولة. ولم يكن الزعماء المسلمون متفقين علىٰ إقامة دولة إسلامية بالمعنىٰ الدقيق للكلمة، باستثناء مولانا محمد علي ومولانا شبير أحمد العثماني -وكان مولانا أبو الأعلىٰ المودودي معارضًا لقيام دولةٍ منفصلة للمسلمين-، إلا أنهم لم يتمكنوا من منع الدين من اكتساب أهمية متزايدة لدىٰ أتباعهم، كما حدث الأمر نفسه لدىٰ الهندوس؛ ولهذا صبغ الدين الأيديولوجيا السياسية لكليهما. ولأجل ذلك لعب الدين دورًا في التفكير الرسمي. لكن تظل هذه القضية ملتبسة ومشوشة، لأن مثقفو السياسة والمتخصصون يستخدمون كلمة «أيديولوجيا» بالمعنىٰ السياسي المعاصر ليشيروا إلىٰ دولةٍ قومية حديثة تقوم علىٰ أيديولوجيا إسلامية، في حين يصر مؤيدو إنشاء دولةٍ إسلامية -سواء كانوا من التقليديين أو الليبراليين أو «الحداثيين»- علىٰ جعل باكستان دولةً إسلامية الطابع والقانون؛ عبر الشريعة أو عبر قانون يلتزم القرآن (والسنة).

وكما رأينا، تمثل القومية السياسية قاعدةً للاستقلال وإقامة الدولة، لكن لا يمكنها أن تكون «الأيديولوجيا» التي تُبنىٰ عليها دولةٌ قومية. فلو كانت القومية كافية لاستطاع الزعماء المتعلمون والعوام المسلمون والهندوس أن يجدوا في النضال القومي سبيلًا للهند الموحدة. فرغم كل شيء، كان ذلك حلمَ السيد أحمد خان ومحمد علي جناح ومولانا محمد علي في المعسكر المسلم وذاكر حسين ومولانا أبي الكلام أزاد في المعسكر القومي الهندي، وغيرهم الكثير. لكن الانسجام الإسلامي الهندوسي والعمل المشترك لأجل هندٍ موحدةٍ حرة - والذي تلا حلف لكهنؤ عام ١٩١٦م- لم يدُم طويلًا؛ لقد كانت كلمات جناح في خطاب العصبة في لكهنؤ صادقة، لكنها كانت طوباوية، وذلك حين قال: «ينبغي أن يكون موقفنا تجاه الهندوس قائمًا علىٰ النوايا الحسنة ومشاعر الأخوة، كما ينبغي أن يكون هادينا هو التعاون لأجل وطننا الأم. ولا يمكن أن تتقدم الهند حقيقةً إلا بتفاهم كامل وعلاقات متناغمة بين الجماعتين المتآخيتن الكبيرتين [المسلمين والهندوس] . . .»[(١)]. يمكن للقادة أن يصلوا بدبلوماسية ماهرة وبعض التنازلات إلىٰ اتفاق، إلا أن تفعيل الاتفاق لا تقرره إلا إرادة الأتباع. وكما تبيّنُ لنا أحداث الانقسام بعد ذلك، هُزِمَت العقلانية أمام العاطفية والشك وعوامل أخرىٰ لا يمكن حصرها. وبحلول عام ١٩٣٩م، ألقىٰ «جناح» باللائمة علىٰ القيادة العليا للمؤتمر القومي في دعوته لاعتبار الثاني والعشرين من ديسمبر «يومَ الخلاص» (من حكومة المؤتمر) باعتبارها المسؤولة الأولىٰ عن المظالم التي وقعت للمسلمين والأقليات الأخرىٰ. وأعلن مستنكرًا أنها (أي الحكومة) . . .

«بذلت قصارىٰ جهدها في ازدراء آراء المسلمين وتدمير ثقافتهم والتدخل في حياتهم الدينية والاجتماعية والاعتداء علىٰ حقوقهم الاقتصادية والسياسية، وأنها في النزاعات والاختلافات [بين المسلمين والهندوس] كانت تتخذ دومًا جانب الهندوس وتدعم مطالبهم، بلا أي اعتبار لمصالح المسلمين ورغباتهم»[(٢)].

---

(١) منقول عن خالد بن سيد، مرجع سبق ذكره، (ص/ ٤٢).

(٢) (The Evolution of India and Pakistan)، (ص/ ٣٥٢).

لقد بدأ «جناح» قوميًا ساعيًا لبناء دولة هندية مستقلة توحدها صداقة وتعاون الهندوس والمسلمين، لكن أرغمته الأحوال والظروف علىٰ المطالبة بوطن مستقل للمسلمين عام ١٩٤٠م. ولكي يكتسب دعم الجماهير وتأييدها، كان عليه أن يُدخل الإسلامَ في برنامجه، [وبذلك] ناضلت العصبة الإسلامية لأجل الإسلام وثقافته. لقد أصبح حل الدولة المستقلة هو السبيل الوحيد لحفظ مصالح المسلمين والإبقاء علىٰ أسلوب حياتهم المتميز. وكانت هذه الدولة هي باكستان.

إن جاز لنا أن نحكم طبقًا لمداولات الجمعية التأسيسية في باكستان، يمكننا القول إنه لم يكن هناك قبل أن تنشأ باكستان اهتمامٌ كبير بما تعنيه دولةٌ مستقلة للمسلمين في الهند وما هو طابعها. بل نتجاوز إلىٰ القول بأنه لم يكن هناك في هذه البلاد -باستثناء مولانا المودودي وأتباعه- أيُ مجموعة منظمةٍ من الآراء السياسية عامي ١٩٦٠-١٩٦١م. فقد كشفت لي حواراتي مع العديد من الموظفين -بمن فيهم من خدم في الجهاز الإداري الهندي قبل الانفصال- وفي الجامعات ومع رجال ونساء من مجالات أخرىٰ عن حيرةٍ وغموضٍ واسعين، يعودان إلىٰ الاختلاف حول الأساسيات إلىٰ حد كبير.

ولا بد أن نؤكد مرارًا وتكرارًا علىٰ أن الإبقاء علىٰ باكستان وعلىٰ جزئيها المتباعدين الغربي والشرقي معًا، وإنشاء نظام حياتي وإداري منظم من رحم الفوضىٰ التي نشأت في أعقاب التقسيم، وإنشاء اقتصاد قوي يضمن الاستقرار السياسي؛ كلُّ ذلك كان -ولا زال إلىٰ حد كبير- واجب الوقت الأول. وفي ذلك قطع الباكستانيون شوطًا طويلًا، وأنجزوا استدامةً ورسوخًا قويين، وهو بلا شك نجاح مذهل يشهد علىٰ الطاقة والحماس الذي ألقوا به أنفسهم في وجه مهمةٍ أكبر منهجيًّا وماديًّا وذهنيًّا مما استطاعوا واستعدوا. فما كانوا يملكون [ساعتها] ما يرشدهم إلا قانون حكومة الهند الصادر عام ١٩٣٥، والقليل من الخبرة في المستويات الدنيا في الجهاز الإداري الهندي. وغالبًا ما أعاقت الموارد الشحيحة جهودهم البطولية. لذلك، ليس من المستغرب أن يتلاشىٰ الحماس الأول تدريجيًّا ويتحول إلىٰ ركود سياسي، إن لم يكن ركودًا عامًا. وليس من الإنصاف أن نتوقع تبلور «أيديولوجيا» واضحة، أو ربما تحول الأيديولوجيا السابقة علىٰ التقسيم -

والتي نشأت بمقتضيات ظرف واقعي معين (الطائفية)- إلىٰ مثلٍ أعلىٰ إيجابي لبناء الأمة يقوم علىٰ العامل المشترك بين الجميع؛ الإسلام.

دولة إسلامية أم قومية حديثة؟

من الصعب الجزم بما إذا كانت تقلبات عملية وضع دستور فعال ترجع إلىٰ أن ما يُسمىٰ بالأيديولوجيا الإسلامية يسمح أصلًا -كالعصا السحرية- بالتأويلات المتباينة التي تبنتها الحركات والأحزاب المختلفة، أم أن هذه التقلبات ترجع إلىٰ اختلافٍ أعمق جذورًا حول أهداف وأغراض أمةٍ ودولة مسلمة مستقلة هو الذي أنتج هذه الأيديولوجيا الغامضة. وكما يبدو من التقرير الصادر عن اضطرابات إقليم البنجاب عام (١٩٥٣م)[1]، لم يكن هناك أبدًا أيُّ إجماع علىٰ مقومات الإنسان المسلم وماهية الإسلام. وفيما أرىٰ، لم يحبط فشل النظام البرلماني - ومدىٰ مناسبته لباكستان- ولا فشل السياسيين في تشغيله النخبةَ المثقفة ولا ثبَّطا الاندفاع نحو [بناء] الأمة الجديدة، كما فعل انعدام المرشد الروحي. ذلك لأن الإسلام يجب أن يلعب دورًا في حياة باكستان، ولأنه نظرًا لنشأتها والأسباب التي مهّدت لنشأتها في الهند ما قبل التقسيم، يجب علىٰ باكستان أن تمنح المسلمين غايةً ومكانة. [ولذلك] غطىٰ السؤال الذي تناولناه في الجزء الأول من الكتاب علىٰ أسئلة البقاء المادي والتطور السياسي: سؤال دولةٍ إسلامية أم مسلمة؛ دولةٍ تقوم علىٰ شريعة الإسلام أم دولةٍ تقوم علىٰ قانونٍ معاصر؛ تم تكييفه من مدونات غربية، أو يمتزج فيه الغربي بالإسلامي (بشكله التقليدي أو بعد التحديث).

وما نجده منعكسًا من هذا الصراع في المداولات البرلمانية نجده أيضًا خارج البرلمان. ولم تحلّ المشكلة ولم تغلق بإصدار دستور ١٩٥٦م ولا دستور ١٩٦٢م. فهناك قوًىٰ تظل متناحرة بغض النظر عن الهيئة التي يقفون أمامها؛ أمام الجمعية الوطنية أو لجنة تنظر في الرؤىٰ التي يتم نقلها بعد ذلك للرئيس لتؤخذ في

(١) تقرير المحكمة المختصة بالتحقيق في الاضطرابات التي حدثت بإقليم البنجاب في عام (١٩٥٣)، (لاهور، ١٩٥٤).

الاعتبار في الدستور الذي أصدره[1]. وباختصار، يمثل الإسلام مصدرَ إثارة دائم وقضيةً حية تسود تاريخ هذه الدولة القصير. فالإسلام لا يخص الأغلبية المسلمة فقط، بل أيضًا يهم الأقليات الأخرىٰ، ولاسيما الهندوس الذين يُقدر عددهم بأكثر من اثني عشر مليونًا. فقد هزّت قضية الدولة الإسلامية مشاعرهم كما يتضح من مداولات الدستور في الجمعية الوطنية. لقد كان هناك [ساعتها] حزبان رئيسيان هما العصبة الإسلامية التي تمثل الأغلبية المسلمة، وحزب المؤتمر. وقد أبرزت قضية الأقلية السؤال الأساسي مباشرةً؛ ألا وهو ما الإسلام؟ فإن كان الإسلام مجرد دين، سيكون هندوس ومسيحيو باكستان مجرد أقليات دينية. لكن إن لم يكن الإسلام مجرد وحدةٍ دينية وسياسية، بل أيديولوجيا -دينية أو سياسية أو كليهما معًا-، فإن وضع الأقلية الدينية يجب أن يكون مختلفًا، لأن الدولة الأيديولوجية تطالب جميع مواطنيها بقبول الأيديولوجيا والعمل لأجلها. فكيف يقبل الهندوسي إذن الأيديولوجيا الإسلامية؟ وإن لم يستطع قبولها، كيف سيكون وضعه كمواطن؟ لكن هذا القرار لا يعتمد عليه وحده، بل يقع في يد الأغلبية المسلمة؛ هل سيقبلون غير المسلمين بلا تحفظ؟ وإن لم يفعلوا، كيف ستتحقق المساواة النظرية الممنوحة لجميع المواطنين الباكستانيين؟ وهل يُسمح بمواطنة من الدرجة الثانية في إعلان الأمم المتحدة لحقوق الإنسان؟ وإن لم يكن مسموحًا، كيف تظل دولةٌ تميّز بين طبقتين من المواطنين عضوًا في الأمم المتحدة؟ تكشف كل هذه الأسئلة عن كم المشكلات المعقدة التي تحتويها.

وفي حالة باكستان، يزداد الوضع تعقيدًا بحقيقة أن الهندوس ليسوا ذمِّيِّين بالمعنىٰ الدقيق للكلمة، فأهل الكتاب فقط -اليهود والمسيحيون والمجوس- هم من تُكفل لهم الحماية. إلا أن باكستان -باعتبارها دولة حديثةً- تمنح في دستورها المساواةَ الكاملة لملايين الهندوس، فهل هم أقلية سياسية أم دينية؟ ويُنبئنا النظرُ في وضع الأقليات في باكستان ببعض المؤشرات علىٰ طابع الدولة وبعض السمات الأخرىٰ.

---

(١) يوجد هذا في تقرير لجنة الدستور الباكستانية (كراتشي، ١٩٦٢) وفي دستور الجمهورية الباكستانية (كراتشي، ١٩٦٢).

لقد ناقشنا من قبل حجة دعم الدولة الإسلامية لدىٰ أبي الأعلىٰ المودودي ومحمد أسد. لقد دعا أيضًا محمد إقبال وغلام أحمد برويز إلىٰ دولةٍ إسلامية، لكن بمعنًىٰ آخر أقل صرامة. فيستبدل «إقبال» تراث الفقه الإسلامي الشامل ويشدد علىٰ أهمية وقوة الإجماع والاجتهاد، في حين كان برويز أكثر جِذريةً منه في اعترافه بالقرآن فقط مصدرًا للتشريع، وبما يتفق معه اتفاقًا كاملًا من السنة. لقد برزت رؤىٰ إقبال وبرويز في المداولات [الدستورية] و[لذا] يجب أن نناقشها هنا بإيجاز[1]. يريد إقبال أن يرىٰ فكرة الإجماع مطبقةً في مجلسٍ تشريعي، ويرىٰ إمكان ذلك في ضوء ضغط «القوىٰ العالمية الجديدة والتجربة السياسية للشعوب الأوروبية». ويرتئي أن «انتقال حق الاجتهاد من أفراد يمثلون المذاهب إلىٰ مجلس تشريعي إسلامي . . . لهو الشكل الوحيد الذي يمكن أن يتخذه الإجماع في العصر الحديث؛ . . . وبهذه الطريقة وحدها يمكننا أن نبعث القوة والنشاط في روح الحياة الراكدة لنظامنا لتشريعي، وأن نعطيه أفقًا تطوريًّا». إلا أن اعترافه الحداثي بالتطور أعاقته رؤيته التقليدية بأن «ينبغي أن يشكّل العلماء جزءًا حيويًّا من المجلس التشريعي الإسلامي؛ حيث يقدّمون العون والإرشاد في المناقشات الحرة حول المسائل المتعلقة بالتشريع القانوني. أما العلاج الوحيد الفعّال لمنع الأخطاء في تفسير النصوص هو إصلاح نظام التعليم القانوني الحالي في البلاد الإسلامية، لتوسيع مجاله وربطه بالدراسة النابهة للفقه الإسلامي والقوانين الوضعية الحديثة».

وقد تبنىٰ أبو الأعلىٰ المودودي آراء إقبال حول التعليم القانوني في كلية القانون المزمع إنشاؤها[2]. فوفقًا لإقبال، «إن إغلاق باب الاجتهاد هو محض خرافة ووهم مختلق . . . وإذا كان بعض الفقهاء في العصور الأخيرة قد أيّدوا خرافة إغلاق باب الاجتهاد، فالإسلام الحديث ليس ملزمًا بهذا التنازل الاختياري عن الاستقلال الفكري . . . فعالم الإسلام مزود بفكر عميق وتجربة جديدة؛ لذا

(١) انظر: مرجع سبق ذكره، (ص/ ١٦٤، وما يليها)، تم التحقق من آراء غلام أحمد برويز من خلال المقابلة الشخصية والأدبيات المذكورة أدناه، (ص/ ٢٥٢-٢٥٦).

(٢) انظر أعلاه، (ص/ ١٤٤، وما يليها).

ينبغي عليه أن يتقدم بشجاعة لإنجاز التجديد الذي ينتظره في المستقبل». وبالنسبة إليه، يعني التجديد أكثر من «مجرد التلاؤم والتكيف مع ظروف الحياة العصرية»، فلو كان كذلك، لكان تقليد أوروبا هو حل جميع مشكلات المسلمين. ويتمسك إقبال بأن أوروبا في انحدار، ذلك لأن مثاليتها -التي تقوم علىٰ العقل المطلق- لا يمكنها إثارة الحماس والإيمان الذي لا يمكن إلا للوحي أن يضفيه علىٰ معاناة الإنسان. قد لا نتفق معه، إلا أن هذه هي قناعته العميقة عندما يكتب قائلًا:

> «... إن أوروبا اليوم هي أكبر عائق يقف في طريق الرقي الأخلاقي للإنسان. ونجد من ناحيةٍ أخرىٰ أن المسلم يمتلك الأفكار المطلقة المبنية علىٰ الوحي المنزل ... ولما كانت القاعدة الفكرية في الإسلام هي أنه لا مزيد من الوحي للبشر بعد النبي محمد، ولا رسالة بعده، فإنه ينبغي أن نكون من أكثر الشعوب تحررًا روحيًّا علىٰ وجه الأرض ... فليقدّر المسلم اليوم موقفه، وليجدد بناء حياته الاجتماعية في ضوء هذه المبادئ المطلقة. وليطوّر من أهداف الإسلام التي تكشفت حتىٰ الآن بشكل جزئي؛ الديمقراطية الروحية التي هي الهدف النهائي للإسلام»[1].

من السهل القول إن هذه الآراء مبنية علىٰ عداءٍ وسوء فهم لكل شيء أوروبي. لكن، يجب علينا ملاحظة أن الهيمنة الغربية كما عاشها المسلمون في الهند (وفي أماكن أخرىٰ) لم تُعطِهم فقط مفهومًا مشوهًا عن الفكر الأوروبي، بل أثارت فيهم أيضًا اهتمامًا بالقيم الأساسية للإسلام وحماسًا لها. وقد نلاحظ في هذه التصريحات -وفي أخرىٰ مشابهة لها أدلت بها قيادات إسلامية- نوعًا من الرومانسية الساذجة والطوباوية. لكن ما يهم من الناحية الروحية أن من رد الفعل المبرر هذا علىٰ الهيمنة الغربية يمكن أن تنشأ عملية إحياءٍ يتعدىٰ نفعُها المسلمين، شريطة أن يتفقوا علىٰ السبيل الصحيح لإحياء الإسلام وتطبيق مبادئه في الحياة الاجتماعية والفردية وفي دولهم الحديثة المستقلة، وليس فقط في النصوص الدستورية. وكذلك، لا ينبغي أن نتغافل عن أن أحكام إقبال عن أوروبا أقل

---

(١) مرجع سبق ذكره، (ص/١٦٩، والتي تليها).

أهميةً من فلسفته الإيجابية: وهي تحقيق الإنسان لذاته الحقيقية بالدين؛ أي بالإسلام طبعًا من وجهة نظره. فالإسلام التقليدي المتمركز حول القرآن، هو إيمان حركي ونظام اجتماعي. ويبرر إقبال «القواعد الاجتماعية الثابتة وغير الضارة كتلك التي تتعلق بالطعام والشراب أو الطهارة والنجاسة» بأنها تعطي المجتمع حياةً جوانية خاصة وتكفل وحدة اجتماعية. أو بمعنىٰ آخر، لم يكن إقبال مستعدًا في هذا الشأن مقارنةً بأي حكم قانوني أساسي آخر أن يحيد عن المعيار القانوني الإلزامي. لكنه لا يقر برأي العلماء في أن مذاهب الفقه التقليدية قد وصلت إلىٰ غاية تأويلاتها. بل يرىٰ

«. . . أن الأحوال قد تغيرت، وعالم الإسلام يواجه ويتأثر بقوىٰ جديدة، أطلقها التطور المدهش في الفكر الإنساني في كل مناحيه. ولا أرىٰ أي مبرر لذلك . . . وما ينادي به الجيل الحالي من أحرار الفكر الإسلامي من إعادة تفسير أصول المبادئ التشريعية في ضوء تجربتهم الخاصة، وفي الظروف المتغيرة للحياة الحديثة، هذا في نظري أمر له ما يبرره.

وفي تعاليم القرآن (التي تؤكد أن الحياة إنما هي عملية خلق تزداد وتتقدم)، ما يسمح لكل جيل بحل مشاكله الخاصة مهتديًا بما أنجزه أسلافه، دون أن يكون ذلك عائقًا لتفكيره».

لكن بعد سطورٍ قليلة، يدافع إقبال عن أحكام الأحوال الشخصية (كالزواج والطلاق والميراث) مقتبسًا من القرآن ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٨].

تُجلّي الاقتباساتُ السابقة الصعوباتِ التي يواجهها مسلمٌ مؤمن في زمن الأزمات والتحولات عندما يصبح تغيير الاتجاهات وإعادة النظر في نطاق القيم وترتيبها أمرًا واجبًا. والقول فقط إن هناك تناقضات والتباسات يعد مهربًا سهلًا من مأزق حقيقي لا يقتصر علىٰ الإسلام فقط. وتسمح لنا هذه الصعوبات بفهم السبب الذي يجعل من صياغة دستور -ليس فقط في باكستان- ليكون مثلًا أعلىٰ وهاديًا لسلوك الدولة والأمة عملًا معقدًا. وفي ذلك، يسهُل علىٰ مؤيدي دولةٍ إسلامية تقليدية وعلىٰ مؤيدي دولةٍ لادينية حديثة أن يعبروا عن رؤاهم بدقة

ووضوح، في حين تحمل الأغلبية مواقف وسيطة بين هذين الطرفين، يصعب تحديدها والدفاع عنها.

يتحدث غلام أحمد برويز -الذي يوصف عادةً بالحداثي- نيابةً عن الكثيرين ممن يبغون تطبيقًا إيجابيًا لمبادئ الإسلام وبشكل إسلامي ممزوج بصور التعبير المعاصرة. فمن حيث المبدأ، يتبنىٰ برويز موقفًا مشابهًا لموقف محمد أسد برجوعه إلىٰ القرآن مصدرًا وحيدًا للإسلام الصحيح الأصيل. ويرفض كل شيء عدا القرآن، متبعًا إقبال في تشديده علىٰ حركية الإسلام والسيد أحمد خان في تأويله العقلاني للقرآن. ويستخدم تعبير «القوانين الفرعية» للإشارة إلىٰ التشريعات القائمة علىٰ مبادئ القرآن الثابتة، ويؤكد أنه لا بد أن يقرها المجلس التشريعي بأغلبية أعضائه بمن فيهم العلماء وغير المسلمين. يمثل المجلسُ التشريعي في نظره أمةَ الحاضر، والتي تختلف عن الأمم السابقة كما يختلف العصر الحاضر عن العصور السابقة. ومن ثم تكون أغلبية المجلس التشريعي من العوام، وليس من العلماء ممن يجب أن تتاح لهم فرصة الدفاع عن آرائهم علىٰ أساسٍ من الشريعة. ولا يقبل غلام أحمد برويز من السنة إلا ما يتفق مع القرآن، فالكثير من السنة لا ينتسب إلىٰ النبي، بل إلىٰ آخرين وضعوا الأحاديث لدعم الأحكام التي صدرت في عهدهم. وقام برويز بوضع رسالة بعنوان الإسلام الحقيقي لنشر آرائه المعارضة للعلماء المناهضين لنشأة دولةٍ قومية. لم يؤسس برويز حزبًا سياسيًّا، لكن كان له أتباع كثر بين المثقفين، ويأمل أن ينتصر علىٰ العوام بالتعليم الذي يراه أساس دولة باكستان الإسلامية. تصور برويز في ذهنه صورة ديمقراطية كاملة في باكستان بنظام ذي مجلسين؛ مجلس أدنىٰ بالاقتراع العام، ومجلس أعلىٰ للطبقة المثقفة. وبقدر المعلومات التي استطعت جمعها عنه، يتصور برويز أن البرلمان عبارة عن ساحة للنقاش والتشاور -بمعنىٰ الشورىٰ [الإسلامي]- وإن كان يجب أن يتضمن ذلك سلطة تشريع «القوانين الفرعية» (كما أشرنا). ويريد برويز أن تكون المحكمة العليا بمنزلة محكمةِ طعن علىٰ خروقات المبادئ القرآنية في التشريع، كما أراد محمد أسد.

ومع التأكيد علىٰ الفروق البيولوجية والطبيعية بين الجنسين، يمنح برويز المرأةَ التكافؤ الكامل في الفرص في جميع المهن والوظائف، بما في ذلك السياسة؛ لأنه يزعم أن القرآن لا يفرق بين المؤمنين والمؤمنات.

وسيفرض برويز الجزية علىٰ غير المسلمين -ضريبةً مناظرةً ومناقضةً في آنٍ للزكاة المفروضة علىٰ كل المسلمين- والتي يجب أن ترقىٰ إلىٰ جملة الفائض من أموالهم.

وتتجلىٰ مثالية غلام أحمد برويز وكذلك افتقاده للحس التاريخي في قبوله -الطبيعي باعتباره مؤمنًا- صحة نسبة القرآن والسنة إلىٰ النبي مباشرة، واعتباره ذلك تاريخَ الإسلام الحقيقي. لكن هذا النقد بطبيعة الحال غربي المنشأ، وينطبق علىٰ القرآن كما علىٰ أي وثيقة أخرىٰ. والإنسان المؤمن لا يقبل عادةً القول بأن القرآن قد يحتوي أحكامًا محددةً بعصرٍ معين، علىٰ الرغم من أن بعض المسلمين المتدينين المخلصين يرون أن حد السرقة القرآني (قطع أحد الأطراف ابتداءً باليد) يتعذر تطبيقه في عصرنا.

مداولات دستورية:

لكن قبل أن ننظر في الرؤىٰ الفردية يجب علينا تتبع المداولات الدستورية في الجمعية التأسيسية حول «وثيقة الأهداف» عام ١٩٤٩م، والتي تم دمجها في الدستور الأول عام ١٩٥٦م. احتوت وثيقة الأهداف طبقًا لكلمات رئيس الوزراء لياقت علي خان علىٰ المبادئ الأساسية التي سيحتويها الدستور. ومن العبارات ذات الصلة في الوثيقة:

> «لما كانت السيادة علىٰ العالمين لله تبارك وتعالىٰ وحده، ولما كانت السلطة التي منحها لدولة باكستان لتمارسها، من خلال شعبها، في حدود ما شرعه أمانةً مقدسة؛
>
> عزمت هذه الجمعية التأسيسية الممثلة لشعب باكستان علىٰ وضع دستور لدولة باكستان المستقلة ذات السيادة؛ فيه تمارس الدولة صلاحياتها وسلطتها من خلال ممثلين يختارهم الشعب؛

وفيه تراعي مبادئ الديمقراطية والحرية والمساواة والتسامح والعدالة الاجتماعية كما أقرها الإسلام تمام المراعاة؛

وفيه يتمكن المسلمون من تنظيم حياتهم، فرادىٰ وجماعات، وفقًا لتعاليم الإسلام وأحكامه المنصوص عليها في القرآن الكريم والسنة النبوية؛

وفيه تُتَّخذ التدابير اللازمة لتُجاهر الأقليات بدياناتها وتمارسها، وتنّمي ثقافاتها؛ . . .

وفيه تُكفل الحقوق الأساسية، بما في ذلك التساوي في الدرجة الاجتماعية، وتكافؤ الفرص، والمساواة أمام القانون، والعدالة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وحرية الفكر والتعبير والاعتقاد والعقيدة والعبادة والتنظيم، رهنًا بأحكام القانون والأخلاق العامة؛

وفيه تُتخذ التدابير اللازمة لضمان المصالح الشرعية للأقليات وللفئات المتأخرة والمعدَمة؛

وفيه تتمتع السلطة القضائية بالاستقلال الكامل . . .»[(١)].

تم تمرير إعلان المبادئ الدستورية هذا رغم رفض الأقلية الهندوسية، فقد نالت قبول المسلمين المتشددين والحداثيين، والتقليديين والتغريبيين. فما الذي تعنيه حقًّا في إطار الفكر السياسي الإسلامي؟ يفرق الإعلان بين السيادة والسلطة، وهي تفرقة سليمة من منظور العلوم السياسية. فسيادة الله عليا وتامة، وهو فقط يفوّض السلطة -المقيدة- للدولة عبر شعبها. فلا ذكر هنا لسيادة الشعب. وإن أخذنا الوثيقة علىٰ ظاهرها، سيرىٰ أيُّ باحث في الإسلام أن وراء عبارة «حدود ما شرعه» تكمنُ أحكام الشريعة -قانون الله-، ويكمنُ أن كل إنسان ذي سلطة

(١) مقتبس من مداولات الجمعية التأسيسية الباكستانية، (المجلد/ ٥)، (ص/ ١، والتي تليها). [نقلنا الترجمة عن المؤسسة الدولية للديمقراطية والانتخابات؛ تحديث مشروع الدساتير المقارنة. تاريخ الملف: ١٧/ ١/ ٢٠١٨، تاريخ الدخول: ١٨/ ٨/ ٢٠١٨. الرابط: https: //www.constituteproject.org/ constitution/Pakistan_2012.pdf?lang=ar -المراجع]

يجب عليه أن يعمل وفقًا لها. وأوحىٰ مولانا شبير أحمد العثماني -أحد علماء ديوبند- بذلك عندما رأىٰ في عبارة «حدود ما شرعه»: «الفارق الأساسي بين الدولة الإسلامية والدولة العلمانية المادية»[1].

لكن من الصعب التوفيق بين التشديد علىٰ السيادة الإلهية وبين الفقرة التالية لها من الوثيقة (التي تتحدث عن «دولة باكستان المستقلة ذات السيادة») إلا بافتراض أن التعبيرَ الأخير مصطلحٌ إجرائي اقتبسه صاغتها من الدساتير الغربية في مسعىٰ لإرضاء كلا الطرفين.

أثارت الفقرة الثالثة الشكوك والمعارضة في الأوساط الهندوسية بقدر ما أثارت الفقرة الأولىٰ. فقد اعترض ب. ك. داتّا من حزب المؤتمر علىٰ خلط الدين بالسياسة «المنتميين -بزعمه- إلىٰ مساحتين من الفكر مختلفتين». كما اعترض علىٰ وصف تقييد «الديمقراطية ... والعدالة الاجتماعية» بعبارة «كما أقرها الإسلام» إذ بذلك » ... ينشأ عرق حاكم من نبلاء باكستان، وتنحط الأقليات إلىٰ منزلةٍ أدنىٰ. فتظل الأمة منقسمة طائفيًّا إلىٰ فرقتين، ولا تستشعر الأقليات الديمقراطية ولا الحرية ولا المساواة ولا العدالة الاجتماعية، بل تحصل فقط علىٰ التسامح ...».

ومن الواضح أن غير المسلمين لم تُرضِهم ضمانات رئيس الوزراء ووزير الخارجية (محمد ظفر الله خان) وتعهداته بأن يُسمح لهم بالخدمة في الحكومة وإدارة باكستان باعتبارهم مواطنين متساوين. ويجدر بنا في هذا السياق ذكر تصريح هذا الأخير لأنه صادر عن أحمدي مثقف وملتزم، فيقول:

> «إن فهم الدين والسياسة باعتبارهما مجالين منفصلين لا يجب أن يتداخلا مع بعضهما البعض ينشأ عن عدم القدرة علىٰ فهم أهمية الدين الكاملة ... فالدين وظيفته تحقيق التناغم بين الإنسان وخالقه من ناحية، وبين البشر في علاقاتهم مع بعضهم البعض من ناحية أخرىٰ. والسياسة أحد هذه العلاقات، وأولئك الذين يسعون في رسم خط فاصل بين مجالي الدين والسياسة يضيقون بذلك علىٰ الدين في تحقيق وظائفه ...»

---

(١) المرجع السابق نفسه، (مجلد/ ٥)، سجل (رقم/ ٣)، (ص/ ٤٤).

ومع ذلك، قد نتعاطف مع ممثلي الأقليات في تخوفهم من أن تُنزلهم الدولة «الأيديولوجية» إلىٰ مرتبة مواطنين من الدرجة الثانية يُمارس ضدهم التمييز. وقد أيَّد مولانا شبير أحمد العثماني [بناء] دولة إسلامية -وهو ما كانت تحققه وثيقة الأهداف في نظر العلماء- وعرّفها كالتالي:

«إن الدولة الإسلامية دولةٌ تدار بمبادئ الإسلام السامية الراقية . . . ولا يمكن أن يقوم عليها إلا المؤمنون بهذه المبادئ. أما من لا يؤمنون بهذه الأفكار فقد يُسمح لهم بالعمل في الجهاز الإداري للدولة لكن لا يؤتمنون علىٰ وضع السياسة العامة للدولة أو التعامل مع الأمور الحيوية الخاصة بأمنها ووحدتها».

إن كانت هذه المبادئ محصورة في الإسلام ولا يتحلىٰ بها العالم المتحضر اليوم، فقد نشاطر غير المسلمين في مخاوفهم. ومن ناحية أخرىٰ، يصعب علينا فهم كيف يحصر الرجل المثقف مولانا العثماني هذه المبادئ علىٰ الإسلام ويستبعد غير المسلمين من المشاركة في إدارة الدولة علىٰ أساسٍ من المساواة، طالما أن الشكل الصحيح الوحيد هو المبادئ الإسلامية نفسها وليس تمظهرها في الشريعة. وإن نظرنا في خطبة شهيرة ألقاها محمد علي جناح، سيتضح لنا أن الكثير من اللبس الحاصل بين الدولة الإسلامية والدولة القومية الحديثة يرجع إلىٰ التفكير غير المنضبط والصياغة غير الدقيقة. وذلك لأنه من الصعب الادِّعاء أن مؤسس باكستان كان مؤيدًا للدولة الإسلامية كما عرفناها في الجزء الأول باقتباسات موسعة. وما يلي هي بعض تصريحات القائد الأعظم [جناح] التي أدلىٰ بها في الجمعية التأسيسية عام (١٩٤٧م):

«إن تعاونتم ونسيتم الماضي وأصلحتم ذات بينكم، ستنجحون حتمًا، وإن غيرتم الماضي وتعاونتم بروح كل فردٍ فيها -بصرف النظر عن انتمائه- هو أولًا . . . وثانيًا وأخيرًا مواطن في هذه الدولة، له حقوق وواجبات وامتيازات متساوية، سيكون تقدمكم بلا نهاية . . . إننا ننطلق جميعًا من هذا الأصل الذي يقضي بأنّا مواطنون متساوون في هذه الدولة. قد تنتمي أنت إلىٰ أي دين أو طائفة أو جماعة؛ لكن

لا دخل لذلك أبدًا في عمل الدولة . . . يجب علينا أن نضع هذه الغاية نصب أعيننا، وسترون أن الهندوس لن يظلوا هندوسًا ولا المسلمين كذلك، لكن ليس بالمعنىٰ الديني؛ فالإيمان الفردي هذا شأنٌ شخصي، لكن بالمعنىٰ السياسي باعتبارهم مواطنين في الدولة».

من المؤكد أن هذه النغمة الحصيفة -والمثالية في آن- تخص رجلَ دولة لا ينوي إقامة دولة إسلامية، بل يريد إقامة دولة قومية حديثة علىٰ مبادئ المساواة والعدالة الاجتماعية كما بيَّنها الإسلام، وكما يتضح من خطبه الأخرىٰ. فالمبادئ شيء، والقانون التقليدي القائم علىٰ هذه المبادئ شيء آخر. ومع ذلك، نشأ الالتباس لأن الناس يستخدمون الألفاظ ذاتها ولكن بمعانٍ مختلفة. ويناقش غلام وحيد تشودري هذه المسألة في كتابه «التطور الدستوري في باكستان»، قائلًا: «علىٰ الرغم من أنه كان هناك إجماع -علىٰ الأقل حتىٰ عام (١٩٥٤م)- علىٰ أن تتغيًا باكستان التحول إلىٰ دولةٍ إسلامية، إلا أنه لم يكن هناك اتفاق حول ما يعنيه مصطلح (دولة إسلامية)»[١]. ويقارن تشودري بين آراء العلماء وآراء القائد الأعظم [جناح] وينقل عن هذا الأخير قوله: «لن تكون باكستان دولة ثيوقراطية يحكمها رجال الدين بأي حال من الأحوال، فلدينا الكثير من غير المسلمين الهندوس والمسيحيين والبارسيون، لكنهم جميعًا في النهاية مواطنون باكستانيون، وسينعمون بالحقوق والمزايا كبقية المواطنين ويقومون بأدوارهم المستحَقة في إدارة شؤون الدولة الباكستانية». وقد ردد أول رئيس وزراء لباكستان [لياقت علي خان] ما قرره أول حاكم عام لها [محمد علي جناح]، إذ صرح الأول عند عرض وثيقة الأهداف . . .

«أن المثل العليا التي دفعت إلىٰ المطالبة بإقامة دولة باكستان يجب أن تشكل أيضًا حجر الزاوية في الدولة. لقد أزال تمكين الناس من السلطة أي خطر يتعلق بإقامة دولة ثيوقراطية . . . وإن ظل أحدهم يستخدم كلمة «ثيوقراطية» مع دولة باكستان في الجملة نفسها،

(١) (ص/٦٩).

فهو مخطئ أو ما يقوم إلا بدعاية مغرضة. ونحن عندما نستخدم كلمة «ديمقراطية» بالمعنىٰ الإسلامي، فإننا نعني شمولها جميع جوانب حياتنا. فهي تصلح لنظام حكمنا ومجتمعنا بالقدر نفسه، لأن أحد أعظم ما جاء به الإسلام تسويته بين جميع البشر»[1].

إلا أننا نقول -من باب فقه سياسة الواقع وليس التهكم- أنه غالبًا ما يكون بعض الناس أكثر مسساواةً من البعض الآخر. ولكي نصل إلىٰ رأي متزن، علينا أن نزن الآراء التي يعبّر عنها علنًا، ونتذكر أن المواطنين العاديين هم من بتعاملهم اليومي يبيِّنون مدىٰ تطبيق تلك المساواة في الواقع بصرف النظر عن مدىٰ تنوّر النخبة القائدة (الوزراء، والإداريين، وأعضاء الجمعية التأسيسية، وأساتذة الجامعات، والقضاة) وسماحتها.

لم يهدأ الجدال الحاصل بشأن الطابع الإسلامي للدستور علىٰ مدار السنوات التالية كما يبدو في تقارير عدة. أولًا، ينص تقرير الحقوق الأساسية المؤقت، الذي تم اعتماده عام (١٩٥٠)، علىٰ تحريم التمييز علىٰ أساس الدين أو العرق أو الطائفة، كما يقرر علىٰ أن كل مواطن باكستاني يحمل المؤهلات الكافية تحق له المشاركة في الوظائف الحكومية، من الرجال أو النساء علىٰ حد سواء (باستثناء رئيس الدولة الذي يجب أن يكون رجلًا مسلمًا، علىٰ الرغم من اعتراض بعض الممثلين الهندوس علىٰ هذا الأمر). وتمثَّل مبدأ أساسي آخر في حرية الرأي، وحرية الممارسة الدينية التي تشمل حق الدعوة أيضًا. ويسمح لكل طائفة بإدارة شؤونها الخاصة، والتعليم الديني في المؤسسات التعليمية لا يكون إلزاميًّا إلا لأبناء الطائفة. ولا يُجبر أي مواطن علىٰ دفع ضرائب أي دين غير التي يقررها دينه.

تتفق هذه التقريرات مع المفاهيم الحديثة تمامًا، لكن ليس مع العقيدة الإسلامية التقليدية التي تبيح حرية الاعتقاد لأهل الكتاب فقط، ولا تبيح الدعوة لأي ديانة غير الإسلام، كما تضع قيودًا -نظريةً علىٰ الأقل- علىٰ حجم الكنائس

---

(١) لدواعي التيسير، تنقل الاقتباسات المأخوذة من المداولات عن:

Grace J. Calder (Constitutional Debates in Pakistan)

متواجد بالعالم الإسلامي، (ص/ ١-٣)، (١٩٥٦)، يوجد هذا الجزء المقتبس في (ص/ ٤٢).

والمعابد اليهودية وارتفاعها وعددها، وتحظر إقامة دور عبادة جديدة. ويدل التحريض ضد فرقة الأحمدية والعنف الذي يُمارَس ضدها ومحاولة إخراجها من أمة الإسلام علىٰ أن التعصب التقليدي ضد أي انحراف يصعب التخلص منه. لكن لا ينطبق الأمر ذاته علىٰ الأديان الأخرىٰ.

أمَّا الوثيقة التالية التي لها علاقة كبيرة بمشكلتنا، فهي تقرير لجنة المبادئ الأساسية التي أنشأتها الجمعية التأسيسية. لقد شكّلت اللجنة لجانًا فرعية عدة، من بينها «مجلس التعليمات الإسلامية» الذي «يسدي المشورة حول الأمور التي تنشأ عن وثيقة الأهداف أو أي شيء آخر يُحال إليهم من اللجان الفرعية الأخرىٰ»[1]. وكما توقع العلماء، جاءت مشورة المجلس فيما يخص شخصية رأس الدولة ومؤهلاته مطابقةً لنظرية الخلافة التقليدية إذ ينتخب أهل الحل والعقد رأس الدولة ويبرمون العهد بينه وبين الشعب. وكان المجلس يرغب في نقل مهام أهل الحل والعقد إلىٰ المجلس التشريعي، شريطة أن يكون أعضاؤه هم أفضل من ينتخبهم الناس علمًا ودينًا. وأصر المجلس علىٰ تشكيل لجنة من الخبراء للنظر في جميع القوانين ذات الصلة بالشريعة. وينحصر التشريع فقط في المسائل التي لم يُنَصَّ عليها في الشريعة، وينبغي أن يكون لدىٰ رئيس الدولة مجلسٌ تشريعي يشير عليه، ومن البدهي أن تكون تلك المشورة واجب العلماء. لكن نظرًا لعدم إلزامية الشورىٰ، فما علىٰ المجلس التشريعي إلا تقديم المشورة فقط، ولرئيس الدولة أن يقبلها أو لا يفعل. ولذلك، لا يعطي التكيف مع الأفكار الحديثة عن فصل السلطة التنفيذية عن السلطة التشريعية أي مغزىٰ لهذا الفصل؛ لأن القرار يظل في يد رئيس السلطة التنفيذية، ويبقىٰ المجلس التشريعي بلا سلطة.

وعلىٰ الرغم من رغبة الحكومة وأنصارها في الجمعية التأسيسية في تلبية رغبات الزعماء الدينيين، إلا أن توصيات مجلس التعليمات لم ترضهم رغم أن صياغة «المبادئ الأساسية» كانت تحمل دلالات وتأكيدات إسلامية. ولزم أن تحتوي الديباجة علىٰ وثيقة الأهداف، ووجب علىٰ «مبادئ توجيه سياسة الدولة»

---

(١) انظر: (L. Binder)، مرجع سبق ذكره، (ص/١٥٦)؛ يتناول المؤلف اللجنة من ناحية تكوينها، ومداولاتها، وموقف الحكومة والجمعية التأسيسية تجاه توصياتها.

تنفيذها. نصت هذه المبادئ علىٰ ضرورة توفير «التسهيلات للمسلمين ليفهموا ما الذي تعنيه الحياة الملتزمة بالقرآن الكريم والسنة النبوية، وعلىٰ الطبيعة الإلزامية لتعاليم القرآن». وحرّمت الخمر والميسر والبغاء، ونصّت علىٰ ضرورة إلغاء الربا «عندما وكيفما يكون ذلك ممكنًا»، وعلىٰ ضرورة نشر المعايير الإسلامية وتطبيقها والقيام علىٰ الزكاة والأوقاف والمساجد علىٰ الوجه المناسب. [ونصّت أيضًا علىٰ ضرورة] «اتخاذ خطوات ملائمة لمطابقة القوانين القائمة مع المبادئ الإسلامية، وتقنين أحكام القرآن والسنة بما يكسبها أثرًا تشريعيًّا، مع ضمان القوانين الشخصية الخاصة بغير المسلمين في الوقت نفسه، كما جاءت أوامر القرآن والسنة». ويجب علىٰ الدولة «أن تسعىٰ إلىٰ مجابهة أوجه التحيز والتعصب الفكري والقبلي والعرقي والطائفي والإقليمي، وصوره بين المسلمين وكل المشاعر المناقضة للإسلام، وتغرس في عقولهم الوحدة الأساسية والتضامن العقدي ومقتضيات الأيديولوجيا والرسالة التي أقيمت باكستان من أجل تنفيذها».

ومن ثَمَّ، تقرر صراحةً أن ما سبق هو مبادئ توجيهية يجب تطبيقها في التشريع وإدارة الدولة، «لكنها لن تكون قابلة للنفاذ في أي محكمة قانونية». ومن الأهمية بمكان ما سُمي بشرط عدم التضارب، والذي كان مثار جدلٍ كبير وخلافات طويلة، وينص علىٰ أنه «لا يجوز لأي سلطة تشريعية [فيدرالية أو إقليمية] سن قوانين تتضارب مع القرآن والسنة». وأصبح من الواضح أنه «أينما ذُكر هذان التعبيران -القرآن الكريم والسنة- فهما يعنيان، عند تطبيقهما علىٰ أي فرقة من الفرق، تفسيرهما الذي أقرته تلك الفرقة وقبلته. والمحكمة العليا وحدها (وليس مجلس الخبراء كما أوصىٰ مجلس التعليمات الإسلامية) هي من تفصل في مدىٰ تضارب قانونٍ معين مع القرآن الكريم والسنة النبوية.

وحتىٰ الآن تتفق المبادئ والأحكام التوجيهية مع السبب الرئيس الذي استدعىٰ استقلال مسلمي الهند في وطن خاص يعيشون فيه مسلمينَ ويكون القرآن والسنة معيار حياتهم الفردية والجماعية. لكننا نلاحظ أن مصطلح «أيديولوجيا» يستخدم من الناحية السياسية ليعني المثلَ الأعلىٰ؛ أي التنظيم الديني لحياة مسلمي باكستان كلها. [وهنا] يؤثر اللاهوت السياسي علىٰ التفكير والتعبير.

لكن هذه الصياغة الصريحة عن ضرورة عدم تضارب أي قانون مع القرآن والسنة أُلحِقت بشرط وقائي (الفصل الثالث، ١٠) ينص علىٰ أنه (١) لا ينبغي أن تطبق بنود هذه الصياغة علىٰ التدابير المالية والنقدية والقوانين المتعلقة بالأعمال المصرفية والتأمين وصناديق الادخار والقروض وأمور أخرىٰ تؤثر علىٰ النظام الاقتصادي والمالي والائتماني القائم، إلا عندما وكيفما تقر المادة الفرعية (٢) التي تشترط تعيين لجنة بعد خمس وعشرين عامًا، تكون مهمتها كتابة تقارير عن الخطوات والمراحل اللازمة لمواءمة الاستثناءات المذكورة مع الأحكام الأساسية. وتقترح الفقرة التالية إنشاء هيئة لتعريف الناس بتعاليم الإسلام وللأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[١].

تقرر أن يكون اسم الدولة «جمهورية باكستان الإسلامية»، مما أدىٰ إلىٰ تأويلات متعارضة؛ إذ هل يجب أن تكون باكستان دولة إسلامية قائمة علىٰ الشريعة الإسلامية، أم دولة قومية حديثة قائمة علىٰ المبادئ الإسلامية؟

وبعد ما سبق جاء يمين رئيس الدولة كالتالي: «سأتولىٰ باسم الله مسؤوليتي بكل إخلاص وصدق . . . وسأسعىٰ في حياتي العامة والخاصة إلىٰ تنفيذ الفروض والالتزامات التي فرضها الإسلام». ويُطلب من المسلمين من الوزراء وأعضاء المجالس التشريعية الفدرالية ومجالس المقاطعات أداء القسم نفسه. أما غير المسلمين، فيُطلب منهم أداء القسم «إما باسم الله أو بأي دلالة جازمة».

ونلاحظ أن من بين «الحقوق الأساسية لمواطني باكستان» ما يلي:

«لا يجوز التمييز بين أي مواطن يتمتع بالمؤهلات المطلوبة في الالتحاق بوظيفة في سلك الخدمة العامة لباكستان بسبب العرق أو الديانة أو الطبقة الاجتماعية أو الجنس أو محل الإقامة أو الميلاد . . . مع السماح باقتصار بعض الوظائف الخاصة بأي مؤسسة أو كيان إداري ديني أو فئوي علىٰ أشخاص مؤهلين ينتمون إلىٰ فئة أو منطقة بعينها».

---

(١) أي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وتكفل الدولة حرية الرأي، وحق الاعتقاد والدعوة، بما يتفق مع النظام والآداب العامة. وجدير بالملاحظة أن باكستان حظرت النبذ واعتبرته «مناقضًا للكرامة الإنسانية»، وممارسته غير قانونية وتعد اعتداءً.

لقد تحملت اللجنة مهمة صعبة إذ كانت تسعىٰ إلىٰ أخذ كل الآراء والمصالح المتعارضة في الاعتبار والتوفيق بينها في صيغة متفق عليها لطرحها أمام الجمعية التأسيسية. لقد كان لازمًا أن تكون «جمهورية باكستان الإسلامية» دولةً «أيديولوجية». وقد عرفنا الأيديولوجيا بأنها تعني مراعاة «مبادئ الديمقراطية والحرية والمساواة والتسامح والعدالة الاجتماعية كما أقرها الإسلام تمام المراعاة». وجدير بالذكر أنه لم يرد أيُ ذكرٍ للدولة الإسلامية أو المبادئ الدينية أو الشريعة. ففي ظاهر الأمر، يمكن للجميع المشاركة في هذا المخطط؛ لأن هذه المبادئ -كما قلنا- ملكية مشتركة للعالم المتحضر بأكمله أو علىٰ الأقل تشكل طموحاته وتطلعاته. لكن يمكننا القول إن عبارة «كما أقرها الإسلام» لن يكون لها أي معنًىٰ إن لم يكن قانون الدولة يتضمن ويحقق هذه المبادئ السامية. وهنا تنشأ المشكلة الحقيقية: إذ هل يتفق هذا القانون اتفاقًا تامًا مع القرآن والسنة بحسب تفسيرهما في الشريعة، أم يعمل القرآن والسنة مرشدين لتفسير جديد في صورة قانون عصري حديث؟ وهناك سؤال آخر لا يقل أهميةً عن السؤال السابق، وهو: من صاحب القرار؛ العلماء أم مجلس تشريعي حديث يتشكل إلىٰ حد كبير من العوام؟

سنرجع إلىٰ هذه المشكلة في وقت لاحق.

صدر تقرير لجنة المبادئ الأساسية عام (١٩٥٢)، ونوقش مطوّلًا في الجمعية التأسيسية قبل تمريره عام (١٩٥٤م). وكررت تلك المناقشة المداولاتِ السابقة نفسها التي كانت بشأن وثيقة الأهداف؛ وذلك لأسباب ليس أقلها أهميةً أنه كان من المقرر اعتماد الدستور الفعلي. وانتقد ممثلو الهندوس الطابعَ الإسلامي للدستور، وذكّر ب. ك. داتا الأعضاء أن محمد علي جناح لا يرىٰ أي حاجة لوثيقة أهداف، وزعم أن الأحكام والمواد الجديدة تبعد كل البعد «عنها وتتناقض تمامًا مع روحها». وأصر علىٰ ضرورة أن يكون الدستور إما إسلاميّ

أو برلماني، ولا يمكن الجمع بينهما. وليدعم حجته، استشهد داتا ببعض المفكرين السياسيين المسلمين ممن عاشوا في القرون من التاسع إلىٰ الثاني عشر، والذين -بزعمه الخاطئ- مالوا إلىٰ فكرة سيادة الشعب في مقابل الفكرة المثالية عن الدولة الإسلامية. وكذلك أخطأ في نسبته إلىٰ الغزالي تعريف العلوم السياسية بأنها ما يتعامل مع «الحكم المصلحية المتعلقة بالأمور الدنيوية، والإيالة السلطانية» مع تطبيقه علىٰ الإسلام. إذ إن هذا التعريف ما هو إلا نقل لما قاله أفلاطون وأرسطو، ولا ينطبق علىٰ النظام السياسي الإسلامي. ويرىٰ داتا -وهو محق- أن سيادة الله تعالىٰ والسيادة الشعبية لا يمكن التوفيق بينهما؛ لذا يتهكم بلهجة حادة علىٰ أن اللجنة «قد تولت مهمة التوفيق بين مبدأين متناقضين، متجاهلةً ألف سنةٍ مضت». وبغير تمييز بين السيادة والسلطة -التي منحها الله للشعب في وثيقة الأهداف-، يفهم داتا من الوثيقة أن السيادة علىٰ دولة باكستان هي لشعبها. يقول داتا:

> «ألا يمكن لله -في فهمنا- أن يعمل عبر إرادة الممثلين المنتخبين من شعب باكستان؟ إن لم يكن، فلمَ نقحمه أو كلماته أو ممثليه الخصوصيين في كل مرحلة من شؤون دولتنا؟ ولمَ نمكّن المجلس الثالث؛ . . . مجلس الملالي -المعيّن- من التدخل في شؤون التشريع وتقييد السيادة الشعبية . . .؟ فاللجنة لا يمكنها فيما يبدو الاعتماد علىٰ حسن نية هذه الهيئة في العمل والإشراف علىٰ البرلمان صاحب السيادة، بل قد تتجاوز هذه الهيئة إلىٰ أن يصبح عضو مسلمٌ واحد -إن شاء- معطلًا أو مُرجِئًا لكل التشريعات».

لا يمكن التعبير بشكل أكثر وضوحًا عن التناقض بين قروسطية العلماء بزعامة مولانا السيد سليمان الندوي (رأس ندوة العلماء بلكهنؤ) والمفتي محمد شفيع، وبين مؤيدي الديمقراطية البرلمانية المعاصرين، ولا يمكن لأحد أن يضع إصبعه بشكل أكثر دقة علىٰ أوجه عدم الاتساق الكامنة في أي محاولة توفيقية.

وشكك داتا أيضًا في الكيفية التي يمكن بها تنفيذ «المواءمة بين القوانين القائمة والمبادئ الإسلامية» في ضوء تفسيرات القرآن المختلفة التي تحملها كل طائفة إسلامية.

«[إذ] كيف ستُوزَع الهيئة التي سيُسنَد إليها إعادة صياغة قوانين البلاد -أو الجهاز الذي سيُلحَق برئاسة الدولة- بين الطوائف المختلفة؟ وإن قام أربعةٌ أو خمسة علماء وفقًا لرؤاهم بإعادة تشكيل القوانين القائمة كي تتسق مع الشريعة، فما الذي يضمن ألا يكفّر بقية الموالي والملالي والمولوية هؤلاء الأربعة أو الخمسة؟ . . . إن الديمقراطية لا تسير أبدًا مع التدين؛ فالديمقراطية -كما نعلم جميعًا- تنمو بالنقد، لكن بإدخال الدين سيختفي تسامح الناس مع المختلفين معهم».

اعترض داتا أيضًا علىٰ النص علىٰ ضرورة أن يكون رئيس الدولة مسلمًا؛ إذ إنه علىٰ أي حال سيكون كذلك، طالما أن المسلمون أغلبية تزيد عن ستة أمثال الأقليات. وبالنظر إلىٰ دولٍ إسلامية أخرىٰ، استشهد داتا -لدعم مطالبته فصل الدين عن السياسة- برد الجنرال محمد نجيب علىٰ المطالبة بوضع دستور مصر الجديد بناءً علىٰ مبادئ إسلامية، الذي قال فيه «الدين للفرد والوطن للجميع، وسيسطع الهلال مع الصليب في سماء مصر».

ومن بين المعارضين أيضًا للطابع الإسلامي الذي وسم الدستور كان ر. ك. تشاكرفارتي الذي شكا بأن الدستور كان «إسلاميًّا بقدر ملاءمته ومطابقته لوجهات نظر واضعيه؛ ولذلك لم يكن إسلاميًّا خالصًا ولا حديثًا خالصًا». واتهم اللجنة بخلق [مجتمع من] «ست طبقات من المواطنين بدلًا من طبقة واحدة» وجماعات منفصلة من الناخبين، تمثل إحداهما أغلبيةً دائمة. وفي حين وافق ممثلون هندوس آخرون علىٰ الدستور الإسلامي، انتقد بعض المسلمين التقرير انتقادًا لاذعًا ووصموه بـ «النفاق» و«التنكر للإسلام»؛ لأنه أخل بـ «الاتفاق المبرَم مع الأقليات باقتراحه الدوائر الانتخابية المستقلة. وكذلك اعتبر ميان افتخار الدين -العضو المسلم المعارض في لجنة المبادئ الأساسية- أن التقرير خان مصالح المسلمين والأقليات معًا «بسبب ضيق أفق الدستور المقترح، وعارض أيضًا محكمة العلماء قائلًا «إن المحكمة الوحيدة التي قد نمثل أمامها هي محكمة الشعب، رغم أخطائها وتخلفها». وفي عام ١٩٤٩م، كان ميان إبان الجدل

الحاصل حول وثيقة الأهداف معارضًا أيضًا لطابعها الإسلامي، لمناهضته الطائفية وتمسك بأن «المعركة القادمة في هذه البلاد لن تكون بين الهندوس والمسلمين، بل بين من لا يملكون من الهندوس والمسلمين في ناحية، والطبقات العليا والوسطىٰ من كليهما في الناحية الأخرىٰ».

وعلّق محمود حسين تعليقًا مثيرًا للاهتمام حول الأغلبية المسلمة والأقليات من غير المسلمين عند تطرقه للفقرة التي تكفل حرية الرأي والعقيدة قائلًا: «نحن نمتلك جنسية مشتركة من حيث المفهوم القانوني، لكننا لسنا أمة واحدة بالمفهوم السوسيولوجي. نحن **لسنا** أمةً واحدة، لكننا نظل مواطنين في نفس الدولة»[1].

ومن السمات الجديرة بالملاحظة في المداولات أيضًا الدور الذي لعبته العضوتين بيجوم شاه نواز وبيجوم إكرام الله اللتان طالبتا بتطبيق مبدأ الاجتهاد، وطالبت الأخيرة بإصلاح لقوانين الزواج والطلاق، ومنع تعدد الزوجات، وتشديد إجراءات الطلاق (إذ كانت هناك زيادة كبيرة في معدلات الطلاق منذ التقسيم)، والسماح بأحقِّية المرأة في إرث تركة أبيها كاملةً في حالة عدم وجود إخوة ذكور. ادَّعَتْ إكرام الله أنه لا شيء من هذه الإصلاحات يتعارض مع الإسلام أو الدين. وفي الواقع، أصدر الرئيس أيوب خان مرسومًا عام ١٩٦١ يمنع تعدد الزوجات وينظّم الطلاق، نتيجةً لضغوط رابطة عموم نساء باكستان التي كانت قد أدت إلىٰ تعيين لجنة في عام (١٩٥٥) لتقدّم توصيات إلىٰ الرئيس[2].

ونيابة عن الحكومة، رد وزير العدل الله كريم بروهي علىٰ بعض الانتقادات التي وجهت للتقرير، وأكّد أن «المبادئ التوجيهية» أكثر من مجرد «آمالٍ طيبة»، فقد كانت تمثل مخطط الحكومة وإن لم تكن ملزمةً قانونيًا. ومجّد بروهي الإسلام باعتباره «ليس مجردَ دينٍ من بين أديانٍ أخرىٰ، بل هو الدين الخاتم والعالمي . . . وكل ما هو خير وعظيم في القرن العشرين يستمد قوته وإلهامه من الرسالة الإلهية التي ابتعث بها نبيه منذ ثلاثة عشر قرنًا». وقال إن غير المسلمين لا يلزمهم

(١) منقول عن (G. J. Calder)، مرجع سبق ذكره، (رقم/ ٢)، (ص/ ١٤٦).

(٢) انظر: M. R. Feroze (The Reform in Family Laws in the Muslim World).

الدراسات الإسلامية، كراتشي، (١٩٦٢)، (ص/ ١٠٧، وما يليها)؛ يوجد نص المرسوم في (ص/ ١١٥).

الإيمان بأن الله هو من يمارس سيادة الدولة، فالقوانين التي تتعلق بهم ما هي إلا صنع الجمعية التأسيسية. لم يكن للأقليات أي خيار، ويمكن التشكك فيما إذا كانت أطروحته مقنعةً ونافعة. وقد قَبِل بتعديل لإحالة الفصل فيما يخص شرط عدم التضارب إلىٰ المحكمة العليا بدلًا من مجلس الملالي. واستهجن أيضًا عدم وجود أي محاولة من جانب خبراء القوانين الإسلامية الموثوقين لتقديم رسالة إلىٰ العالم «تبرز كيف سنتعامل مع المشكلات القانونية الملموسة، وأعني بذلك القانونين المحلي والدولي». قد تتعلق هذه الدراسة بالجدل الدائر حول العقوبات ووضع المرأة ومسألة الربا، بالإضافة إلىٰ قضايا أخرىٰ مشابهة . . . إنه خطؤنا أننا لم نقدم بيانًا واضحًا للقانون الإسلامي». وبالفعل، كان العلماء مشغولون بالمبادئ، وقدموا عام (١٩٥٢) التماسًا من اثنتين وعشرين نقطة إلىٰ لجنة المبادئ الأساسية حول إقامة دولة إسلامية تلتزم بالشريعة.

وأشار بروهي أيضًا إلىٰ أن الديباجة لم تكن قانونًا موضوعيًّا، بل قانونًا دستوريًّا ينص فقط علىٰ «**الطريقة والأسلوب** اللذين يمكن من خلالهما توزيع السلطة السيادية داخل الدولة». إن استخدامه لتعبير «السلطة السيادية» له دلالة كبيرة، وكذلك استخدامه لتعبيرات «القانون المسلم» و«الدولة المسلمة» في رده علىٰ سؤال يتعلق بوضع قانون الأحوال الشخصية الهندوسي في إطار دستور إسلامي، إذ قال «إن القانون المسلم في دولةٍ مسلمة لا يعادي أو يتعارض مع شكل قانون الأحوال الشخصية الخاص بغير المسلمين». يمثل هذا التوجه مذهبًا تقليديًّا مناسبًا، وأشار العلماء إلىٰ هذه النقطة بوضوح بالغ في المبادئ الاثنتين والعشرين الأساسية للدولة الإسلامية. وأشار بروبي كذلك إلىٰ نقطة مثيرة مفادها أن الإطار الدستوري الذي حملته المبادئ الأساسية، بما في ذلك الديباجة، لم يكن له أي صلة بالقرآن الكريم، قائلًا: «لا نقول إن كل شيء نجده هنا قرآني . . . فالأيديولوجيا قرآنية والمخطط قرآني، لكن عندما بدأنا بتوزيع السلطة السيادية . . . اخترنا شكل الحكم الفيدرالي»[١]. فقد أيد العلماء النظام الرئاسي الذي يجعل كلَ السلطة التنفيذية في يد رئيس الدولة والذي يمكنه تفويضها إن شاء. وكان

---

(١) منقول عن (G. J. Calder)، مرجع سبق ذكره، (رقم/١)، (ص/٥٨).

ذلك ناشئًا عن نظرية الخلافة التقليدية. لكن في اجتماعهم عام ١٩٥٣ ناقشت وأقرت نفس مجموعة العلماء بعض تعديلاتٍ علىٰ التقرير. يمكننا بوضوح -وقت رئاسة مولانا سيد سليمان الندوي للمجموعة- رؤية يد وعقل مولانا أبي الأعلىٰ المودودي في اقتراحات المجموعة عام ١٩٥١م. لكن في هذه المرة نظر العلماء عمليًّا في جميع جوانب المبادئ الأساسية كما اعتمدتها الجمعية التأسيسية عام (١٩٥٤). ولا بد من التطرق باختصار إلىٰ هذه التعديلات ذات التأثير علىٰ الطابع الإسلامي للدولة[١].

في معارضة ما سمَّوه «نظام التعليم الموروث من النظام البريطاني»، أحل العلماء محل البند الموجود في المبادئ التوجيهية لسياسة الدولة حول تعليم القرآن بندًا يقضي بأن «تعليم القرآن الكريم والإسلاميات يجب أن يكون إلزاميًّا لكل مسلم، وأن نظام التعليم يجب أن يتم إصلاحه ليسمح للمسلمين بجعل حياتهم متفقةً مع القرآن الكريم والسنة النبوية». ولا نرىٰ كلمة «والإسلاميات» في دستور ١٩٥٤، لكن نراها في دستور عام ١٩٦٢م[٢].

وكذلك رأىٰ العلماء أن المادة المتعلقة بشرب المسكرات والميسر والبغاء غير محْكَمة، وأرادوا إحلال المادة التالية محلها؛ «يجب تحريم المسكرات والميسر والبغاء بكل صورها وأشكالها تحريمًا تامًّا بتشريعٍ مناسب في فترة أقصاها ثلاث سنوات من تاريخ إقرار هذا الدستور». لكن جاءت المادة في دستور ١٩٥٦ كالتالي: «يجب أن تحاول الدولة منع البغاء والميسر وتعاطي المخدرات الضارة، ومنه استهلاك الكحوليات لغير الأغراض الطبية والدينية لغير المسلمين»[٣]. وأصبحت أكثر ضعفًا في دستور عام (١٩٦٢)، فنصت علىٰ أنه «يجب منع البغاء والميسر وتعاطي المخدرات الضارة، ويجب منع تعاطي الكحوليات»[٤].

---

(١) انظر: السيد أبو الأعلىٰ المودودي، (the Islamic Law and Constitution)، (ص/ ٣٦٣، وما بعدها).

(٢) انظر: دستور جمهورية باكستان الإسلامية (كراتشي، ١٩٥٦)، (ص/٨)، ودستور جمهورية باكستان (كراتشي، ١٩٦٢)، (ص/ ١٢).

(٣) مرجع سبق ذكره، ٢٨ (هـ)، (و)، (٣/ ٩).

(٤) مرجع سبق ذكره، (المقالات/١٩، و٢٠)، (٢/ ١٥).

ولجعل المواد الإسلامية أكثر أثرًا وفعالية، وضع العلماء الصيغة التالية فيما يخص توفيق القوانين القائمة مع المبادئ الإسلامية: «لا بد من اتخاذ خطواتٍ مناسبة لتوفيق القوانين القائمة مع القرآن الكريم والسنة النبوية في غضون خمس سنوات». كما أوضحوا وأطنبوا في التشريع المقترح بالنص علىٰ «وجوب وضع القوانين المتعلقة بالأحوال الشخصية للمسلمين في ضوء القرآن والسنة بما يتفق مع المذاهب الفقهية المعتبرة، ولا يُلزم أتباع مذهب باتباع تأويل مذهب آخر، ولا ينبغي وضع القوانين التي تعيق أداء الشعائر والواجبات الدينية». وفي سعيهم لحفظ الشريعة في إطار المذاهب الأربعة التقليدية، تجاهل العلماء رغبة منتشرة بين العديد من المسلمين التقليديين تبحث عن قانون إسلامي موحد يُختار من بين أحكام المذاهب الأربعة بما يتوافق مع العصر الحديث. فعلماء باكستان يعارضون بشكل واضح أي لبرلة أو تعديل في القانون الإسلامي القائم. لكن لم تُضمّن هذه المادة في أيٍ من الدستورين.

بعد ذلك، أشار العلماء إلىٰ أن تكون «السياسة الاقتصادية للدولة قائمة علىٰ المبادئ الإسلامية حول العدالة الاجتماعية». واقترحوا بعض الإضافات علىٰ المبادئ التوجيهية كالنص علىٰ ضرورة «اتخاذ الترتيبات المناسبة والفعالة اللازمة للنهوض بالتعليم الإسلامي والثقافة الإسلامية». وتم تضمين هذه المادة في دستور عام (١٩٥٦) علىٰ النحو التالي: «يتعين علىٰ الرئيس تأسيس هيئة للبحوث الإسلامية والتعليم العالي الإسلامي للمساعدة في إعادة بناء المجتمع المسلم علىٰ أساس إسلامي حقيقي»[١]. ويحتوي دستور عام (١٩٦٢) علىٰ فقرة مشابهة تسمّىٰ الهيئة «معهد البحوث الإسلامية»، ويحدد غرضها بـ «القيام بالبحوث الإسلامية وتعليم الإسلام». وطالب العلماء أيضًا بأنه:

> «يجب علىٰ الدولة عند اختيار وتعيين وترقية الموظفين والعاملين المسلمين أن تنظر في طابعهم الإسلامي والتزامهم بتعاليم الإسلام . . . ويجب عند تدريب موظفي الدولة من المسلمين أن يتم تدريبهم وتعليمهم تعليمًا أخلاقيًا ودينيًا، كي يصبح المعيار الأخلاقي

---

(١) مرجع سبق ذكره، (١٩٧)، (ط)، (١/ ٧٥)، يوجد في دستور (١٩٦٢)، (ص/٩٧)، (٢، ٢٠٧).

لموظفي دولة باكستان علىٰ قدرٍ عالٍ كفاية. ويجب توفير كافة التسهيلات التي تسمح للموظفين المسلمين بالالتزام بتعاليم الإسلام».

لم تُضمَّن هذه الفقرة في أيٍ من الدستورين، ولا التوصية التي تقضي بأنه «يجب حظر الدعوة للإلحاد والكفر والإساءة أو الاستهزاء بالقرآن الكريم أو السنة النبوية».

ورأت مجموعة العلماء أيضًا أن شرط عدم التضارب سلبي للغاية، واقترحوا إضافة «وأن يكون القرآن والسنة المصدر الرئيسي لقانون الدولة العام». ولم تُرضِهم أيضًا الإجراءات التي وضعت في تقرير المبادئ التوجيهية لمنع أي تشريع يتضارب مع القرآن أو السنة. إذ يجب أن يحيل رأس الدولة هذه القوانين إلىٰ «مجلس لا يزيد عن خمسة أعضاء متمرسين في الشريعة الإسلامية». لكن جدير بالذكر أن هذا المجلس لا يملك حق النقض، بل يقدّم رأيه دون أن يكون ملزمًا لرئيس الدولة ولا المجلس التشريعي. ويمكن -دون إلزام- تعديل مشروع القانون عند إعادة تقديمه بعد ذلك. وفي الحالتين، لا يمر القانون مرةً أخرىٰ إلا بأغلبية الأعضاء «الحاضرين والمصوّتين والتي يجب أن تحتوي أغلبية الأعضاء المسلمين الحاضرين». وأراد العلماء أن تصبح المحكمة العليا مسؤولة عن الفصل في هذه الأمور كما في أمور دستورية أخرىٰ تُحال إليها عند خرق أي حكم. وعلاوةً علىٰ ذلك، اقترحوا استبدال مواد معينة بأخرىٰ، من بينها أنه:

«يجب للتعامل مع التعارضات الدستورية الناشئة عن الفقرة الثالثة [شرط عدم التضارب] فيما يخص القوانين التي يصدرها المجلس التشريعي أو الإشكاليات الأخرىٰ المتعلقة بتأويل الدستور نفسه، أن يُعيَّن في المحكمة العليا خمسة علماء وقاضٍ عالمٌ بالشرع ويتسم بـ «التدين والتقوىٰ» يعينه رئيس الدولة، ويقومون معًا بالفصل في مدىٰ اتفاق القانون المعيّن مع القرآن والسنة».

لكن اعترض ثلاثةٌ من العلماء علىٰ هذا المقترح، وأيَّدوا بدلًا من ذلك «مجلسًا لعلماء الشريعة الإسلامية باسم (علماء باكستان») تُحال إليه المسائل موضع الخلاف، وتلتزم السلطة التشريعية بحكمه. واعتبروا أن الجمع بين

المحكمة العليا وخمسة من العلماء لأجل تأويل القرآن والسنة محض عبث.

وانتهت الجمعية التأسيسية بوضع شرط عدم التضارب في دستور ١٩٥٦م على النحو التالي:

١- لا يجوز سن قوانين تتضارب مع الأحكام الإسلامية كما أقرها القرآن والسنة، والمشار إليها فيما يلي بالأحكام الإسلامية، ويجب أن تتطابق القوانين القائمة مع تلك الأحكام.

٢- يجب تنفيذ بنود المادة (١) بالطريقة المنصوص عليها في المادة (٣) حصرًا.

٣- في غضون عام من يوم إقرار الدستور، يجب أن يعين الرئيس لجنة:

أ-تقدّم توصيات:

(١) بتدابير مواءمة القوانين القائمة مع الأحكام الإسلامية،

(٢) بمراحل تنفيذ تلك التدابير،

ب- تجمع هذه الأحكام الإسلامية بشكل مناسب ليمكن إكسابها صفةً تشريعية، لتكون هاديًا المجالس الوطنية والإقليمية.

يجب على اللجنة تقديمُ تقريرها النهائي في غضون خمس سنوات من تعيينها، ويمكنها تقديم تقرير مرحلي قبل هذا الموعد. ويعرض هذا التقرير، سواء أكان مرحليًا أو نهائيًا، أمام المجلس الوطني في غضون ستة أشهر من تسليمه، ثم يقوم المجلس بعد النظر في التقرير بسن القوانين المتعلقة به.

٤- لن يؤثر أي شيء في هذه المادة على قوانين الأحوال الشخصية الخاصة بالمواطنين غير المسلمين أو بمواطنتهم أو بأي مادة من مواد الدستور[١].

لا تتضمن الفقرة الثالثة أي إشارة إلى الجزء الأول من الفقرة الأولى، أي إنها لم تقدّم أي آليات لتلقي اعتراضات التضارب على القوانين الجديدة. وكما أسلفنا، كانت المحكمة العليا قد مُنحت سلطة الفصل في تقرير المبادئ الأساسية. وكذلك لم يُذكر [في الدستور] استثناء المسائل المالية والنقدية

(١) (XII)، (١، ١٩٨)، (ص/ ٧٥، وما بعدها).

وغيرها. وكان العلماء قد اعترضوا علىٰ الاستثناء وأرادوا استبدال الصيغة التالية بالصيغة الموجودة في التقرير: «يجب تطبيق أحكام هذا الفصل علىٰ مشروعات القوانين المالية بعد انقضاء مدة خمس سنوات من تاريخ إقرار الدستور». كان تعليلهم أنه:

«طالما قَبِلت الدولة حاكمية ما أمر الله به ورسولُه ونهوا عنه -كما يتضح من القسم الثالث-، فإنه لا علة لخروج شؤون الدولة المالية عن ذلك. فالإسلام خير هادٍ لنا في كل أمورنا، وهو كذلك في إشكالياتنا المالية أيضًا. وإننا لا يمكننا بأي حالٍ من الأحوال أن نعلن في قسم من أقسام الدستور أننا لا نثق في الإسلام»[1].

وفي الواقع، دمج دستور عام (١٩٥٦) وثيقة الأهداف في ديباجته وفي «المبادئ التوجيهية لسياسات الدولة». ويذكر الدستور من بين المبادئ الأساسية التي لا يمكن إنفاذها في أي محكمة قانونية أنه «يجب اتخاذ التدابير اللازمة لتمكين مسلمي باكستان علىٰ المستوىٰ الفردي والجماعي من تنظيم حياتهم وفقًا للقرآن والسنة». وهناك أيضًا توصيات أخرىٰ تتعلق بتعليم القرآن الكريم و«تشجيع التوحد والالتزام بالمعايير الأخلاقية الإسلامية، وضمان التنظيم الصحيح للزكاة والأوقاف والمساجد . . . ويجب علىٰ الدولة أن تسعىٰ للقضاء علىٰ الربا في أقرب وقت ممكن»[2]، ويجب حفظ حقوق الأقليات وإيلاء عناية خاصة بالطبقات المتخلفة والفئات المهمشة.

وفي الجدول الثاني، تحت عنوان «الأيمان والإقرارات»، اعتمد واضعو الدستور ألفاظًا ذات طابع علماني، مخالفةً لرغبات العلماء وللصيغة الموجودة في تقرير لجنة المبادئ الأساسية. فما يقسم الرئيس والوزراء وأعضاء المجالس التشريعية ويقرون إلا «بإخلاص النية والولاء لباكستان»[3].

اسم الدولة هو «جمهورية باكستان الإسلامية»، مما يتناسب مع رغبات العلماء الذين ذكروا في تعديلاتهم أن: «الغرض من تسمية الجمهورية الإسلامية

---

(١) المودودي، مرجع سبق ذكره، (ص/ ٣٧٢، والتي تليها)، و(ص/ ٢١٥، وما بعدها).

(٢) «دستور جمهورية باكستان الإسلامية»، (١٩٥٦)، (٣)، (٢٥-٢٩)، (ص/ ٨، والتي تليها).

(٣) المرجع السابق نفسه، (ص/ ٩٨، وما بعدها).

هو الدلالة فقط علىٰ أن الدولة جمهورية قائمة علىٰ مبادئ الإسلام؛ وهو ما نُصَّ عليه في وثيقة الأهداف ويؤدي إليه القسمُ الثالث من التقرير»[1]. يثير كل ذلك التساؤل حول مغزىٰ أحكام هذا الدستور الإسلامية وأهميتها في ضوء التساؤل الأكبر الذي ناقشناه طوال هذا الكتاب، ألا وهو: ما هي الدولة الإسلامية؟

يقول نسيم زكريا[2]: «لم نرد في باكستان دستورًا ديمقراطيًّا فقط، بل أردناه دستورًا إسلاميًّا . . . فحاكمية الله أساس لا ريب فيه لدستورنا. وعليه، يُحظَر علىٰ المجالس التشريعية الفيدرالية ومجالس المقاطعات سنُ قوانين تتعارض مع القرآن والسنة». ولما تطرق إلىٰ الأحكام الإسلامية في الدستور، قال: «علىٰ الرغم من الاعتراف بأن الإسلام هو دين الدولة [هكذا قالها!]، ومن أن الأحكام الإسلامية ذات قوة رمزية كبيرة لدىٰ المسلمين، إلا أن الدستور حديث الطابع، ولا يسعىٰ لتأسيس دولة ثيوقراطية». وبالفعل، قد يبدو أن الأحكام الإسلامية رمزية أكثر منها حقيقية، فهي تستدعي ارتباط الباكستانيين العاطفي القوي بالإسلام، لكن لا يمكن بسهولة تمييز أثرها الفعلي علىٰ القانون والحياة، لكونها غير ممكنة النفاذ بموجب القانون. وشرط عدم التضارب الذي ناقشناه للتو يبدو برهانًا علىٰ هذا الانطباع.

وقد أعرب مولانا السيد أبو الأعلىٰ المودودي بقوة عن لا معنىٰ هذه المادة بعد تقديم مشروع الدستور، ومن ثم اقترح صيغة مختلفة. وزعم أن هذه المادة هي «وحدها التي تقوم عليها إمكانية قيام نظامٍ إسلامي في هذه البلاد». وقال أيضًا -وهو محق- أنه «عندما نتدبر الإجراءات المنصوص عليها في الفقرة الثالثة من هذه المادة، ندرك أنها تنتزع كل ما تم النص عليه في الفقرة الأولىٰ». وأضاف أن المادة بنصها الحالي لا تلبي «مطلب الشعب بدستور إسلامي». لكن في حين يملكُ المودودي وأتباعه والعلماء رؤيةً واضحة حول طبيعة الدستور الإسلامي والدولة الإسلامية -دستور ودولة لا يقومان فقط علىٰ المبادئ الإسلامية، بل أيضًا علىٰ الشريعة الإسلامية والقرآن والسنة باعتبارهما مصدرها

(١) المودودي، مرجع سبق ذكره، (ص/ ٣٧٣).

(٢) انظر كتابه: (Parliamentary Government in Pakistan)، (لاهور، ١٩٥٨)، (ص/ ٢٤، ٢٩).

الوحيد!-، قد يرضىٰ «الحداثيون» بدستور وقانون دولة قائمين علىٰ المبادئ الإسلامية وأيديولوجيا إسلامية كالتي عرفتها وثيقة الأهداف. وكذلك يمثل «الشعب» مفهومًا غامضًا إلىٰ حد ما، وقد لُبِّتْ مطالبته بدستور إسلامي -كما يدعي مولانا المودودي ونسيم زكريا- في الديباجة والمبادئ التوجيهية لسياسات الدولة، واللذان يقول عنهما نسيم زكريًا -محقًّا- إنهما يمثلان «نوعًا من البيان الرسمي manifesto عن فلسفة دولة باكستان، وإن الهدف الأساسي من ضمهما [إلىٰ الدستور] هو وضع هدفٍ لكل الأنشطة الحكومية»[1].

لم تجد صيغة مولانا المودودي بابًا تدخل منه إلىٰ الدستور عند إقراره، وتنص الفقرة الأولىٰ التي قدمها علىٰ ما يلي:

> «لا يجوز سن أي قانون يتضارب وأحكام القرآن الكريم والسنة النبوية وتوجيهاتهما وتعاليمهما (يشار إليها فيما بعد باسم بأحكام الإسلام)، وإذا أثير أي اعتراض في أي مجلس تشريعي حول تعارض قانون أو جزء منه مع الأحكام الإسلامية، يتم البت فيه بأغلبية الأعضاء المسلمين في الجمعية».

لقد رأينا في مناقشتنا المفصلة لآراء مولانا المودودي في الجزء الأول من هذا الكتاب أنه يعتبر تفسير الصحابة للقرآن والسنة واجتهادات الخلفاء مرجعيةً في ذاته؛ ولذلك فهما مُلزِمان لكل المسلمين في كل مكان وزمان، بما فيه زماننا. وعلىٰ الطرف المقابل، نجد غلام أحمد برويز لا يقبل إلا القرآن وذلك الجزء من السنة الذي يتفق معه، وربما يرفض التفسيرات السابقة، وكذلك يفعل محمد أسد. فهل من العجيب إذن أنْ نرىٰ الحكومات المتتابعة في باكستان غير متعجلة في تنفيذ البنود الإسلامية الموجودة في المبادئ التوجيهية فيما يخص القانون والتشريع؟

يمثل الليبراليون بلا شك الأغلبية، إلا أنهم منقسمون طبعًا في تقبلهم للقانون التقليدي وموقفهم منه. فمثلًا قال اشتياق حسين قريشي «لقد أصبح من المعترَف به في جميع البلدان الإسلامية أن الجزء المتغير من الشريعة يحتاج في

(١) المرجع السابق نفسه، (ص/ ٤٠).

كثير من الجوانب إصلاحًا شاملًا، وتحتاج الأسس غير القابلة للتغيير إلىٰ تأويل جديد»[1]. ويصر علىٰ أن الإسلام

«ليس نظامًا من القوانين الجامدة أو حتىٰ المفاهيم القانونية ... بل هو قوة حركية، ومفهوم حياتي وليس قانوني، ويمثل نبراسًا هاديًا لمنابع الفكر والعمل، وليس مجموعة جامدة من قواعد السلوك. أو بصياغة أخرىٰ، الإسلام أيديولوجيا حية وحركية، وليس مجموعة من الأوامر والنواهي والأحكام الجامدة الرجعية. لذلك يتطلب تأويلًا جديدًا في كل مرحلة من مراحل تطورنا ولا يقبل فقط بالسوابق وما مضي من الممارسات. إن الإسلام لا ينبذ هذه السوابق والتقاليد، لكنه يؤكد علىٰ التكشُّف المستمر لمواهب الإبداع البشرية المتوافقة مع المبادئ الخالدة التي جاء بها الوحي»[2].

وفي السياق ذاته، يصف قريشي الإسلامَ بأنه القوة الدافعة لدولة باكستان، ويقول إن النبي قد جاء لقومه بأيديولوجيا.

يمثل توجه قريشي الصورة النموذجية لتوجه العديد من الباكستانيين ممن تلقوا تعليمًا غربيًا من ذوي المهن الحرة، ويمثلون بذلك المحاولة الوحيدة للتأليف بين الإسلام بعد تأويله مرةً أخرىٰ وبين الحضارة الغربية. يقترب توجه هؤلاء نحو القرآن والسنة من موقف غلام أحمد برويز والكثيرين من المثقفين في الخدمة المدنية والمهن الأكاديمية والقانونية. إلا أن الباحث الغربي في الإسلام يجد أن هناك عقبات جوهرية -نظرية وعملية- أمام أي تأليف حقيقي، ذلك إن كان ممكنًا من الأصل؛ وهذه العقبات غير مأخوذة في الاعتبار بالشكل الكافي أو قد لا يعترف بوجودها أصلًا. فعلىٰ الجانب النظري، وكما ذكرنا من قبل، هناك تلكؤ شديد -إن لم يكن معارضة صريحة- في تطبيق النقد التاريخي والأدبي علىٰ القرآن كما حدث مع الإنجيل في الغرب. وأبعد شيء وصل إليه هذا النقد هو ما يتعلق بالسنة النبوية. بل إن غلام أحمد برويز نفسه -بحسب ما أراه- يتبنىٰ

---

(١) انظر: كتاب (باكستان: دولة ديمقراطية إسلامية)، (كراتشي، لا يوجد تاريخ)، (ص/ ٢١).

(٢) انظر: (The Future Constitution of Pakistan)، (ديسمبر، ١٩٥٠)، (ص/ ٣٣).

رؤية ذاتية إلىٰ حد ما في قبوله من السنة ما يتفق مع القرآن ورفض بقية الأحاديث. وعلىٰ الرغم من كل «الحداثة»، لا يزال التوجه العام توجهًا قروسطيًا، أو بصيغةٍ أخرىٰ: لا زال اللاهوت السياسي يحكم الرؤىٰ والتوجهات. ومن الصعب -وخاصةً علىٰ الأجنبي الغريب- أن نقف علىٰ حقيقة هذه المسألة بشكل واضح، لكن في ذهني الآن رأيُ أحد القضاة الباكستانيين البارزين الذي نقلته سابقًا -عندما سنحت لي الفرصة لأناقش معه هذه المعضلة- بأن تطبيق حد السرقة المنصوص عليه صراحةً في القرآن أصبح غير ممكن التطبيق اليوم. ربما لا يصح بالكلية استخدام هذا المثال، لأن الخليفة عمر قد عطّل هذا الحد بالفعل في وقت المجاعة -رغم أنه كان في ظروف مختلفةٍ تمامًا-، وهو ما يستدل به الكثير من المدافعين عن الشريعة لإثبات أنه [أي الحد] إلزامي، وبالتالي قابلٌ للتطبيق اليوم. وربما هذه السابقة من بين السوابق والتقاليد التي قد لا يتغاضىٰ عنها اشتياق قريشي. والاحتجاج بالسوابق، بالمعنىٰ الدقيق للكلمة، ينبع من الموقف التقليدي الذي يقبل التقليد باعتباره لازمةً حتمية للإيمان. إذن، ماذا عن الاحتجاج بالصمت؛ الاعتراف النظري بأن ما لم يرد فيه تحريم فهو مباح؟ هذا صحيح إلىٰ حد ما. ولكن في رأيي لا يغطي هذا ولا ذاك [أي الاحتجاج بالسوابق والاحتجاج بالصمت] الأحكامَ القرآنية المتعلقة بميراث الزوجة والبنات؛ باستثناء هبة الزوج لزوجته في حياتهما الزوجية. فعلىٰ الرغم من أن محمد قد أحدث تحسينًا كبيرًا علىٰ وضع المرأة وحقوقها عما كانت عليه في الجزيرة العربية ما قبل الإسلام وأن ما حققه كان تسويةً عادلةً في ظروف عصره، إلا أن عصرنا يتطلب مساواةً كاملةً للنساء [مع الرجال]. كيف يمكن إذن تسويغ إصلاح قانون الأحوال الشخصية لصالح النساء انطلاقًا من القرآن؟

هذه هي بعض الصعوبات التي نجدها في المجال التطبيقي، والتي لا يلوح في الأفق أي توافق بشأنها. ومع ذلك، هذه العقبات بكلا نوعيها لا صلة لها بالواقع إلا في ضوء الإيمان الديني، وأي دولة حديثة يلزمها منح الحقوق الأساسية، والتي من بينها حرية الفكر والرأي بما في ذلك حرية الإلحاد وحرية الإيمان بمعتقدات تخالف معتقدات الأغلبية.

نجد مرةً أخرىٰ أن المحك الفاصل هو القانون، وأن مأزق المسلمين مأزق حقيقي. وحقيقة أن واضعو الدستور عندما قبِلوا اسم «جمهورية باكستان الإسلامية» بإيعاز من العلماء، لم يكن المعنىٰ ساعتها أن تكون باكستان دولةً إسلامية قائمةً علىٰ الشريعة الإسلامية = تتضح من تصريحات بروهي عام ١٩٥٢م التي قال فيها: «لقد كانت معضلة وضع الدستور الباكستاني معقدة بسبب بعض الارتباطات الوجدانية الخاطئة التي تشكلت بسبب ما أسميه إصرارًا خاطئًا علىٰ شعار أن دستور باكستان يقوم علىٰ الشريعة الإسلامية». إلا أنه في رده علىٰ من منتقدي تصريحاته قال: «لم أقل إنني لا أريد دستورًا إسلاميًّا في هذه البلاد، بل إن ما قلته إنه وفقًا للمعنىٰ السائد عن القانون الدستوري، من غير الممكن أن نستمد من النص القرآني أيَ تعبير واضح عن محتوىٰ فعلي لدستور أي دولة». صدق بروهي في ذلك، إلا أن قوله بعد ذلك أنه «إن كان هناك تقرير واضح ومباشر في القرآن عن الكيفية التي يجب أن يكون عليها الدستور، لكان من الواجب اتباعه»[1] يبرزُ المأزق الماثل في أن القرآن -رغم الاعتراف بأنه النبراس والمرشد الشامل- لا يلبي دومًا احتياجات وضع الدساتير المعاصرة. ويجب أن نضيف أن ما قاله بروهي ينطبق أيضًا علىٰ كل جوانب القانون الإسلامي، طالما أن الوحي الإلهي واحد شامل لا يتجزأ.

يبدو أنَّ من يريدون فصل السياسة عن الدين؛ سواء أكانوا مؤمنين أم لا، يواجهون واقع الوضع الراهن حتىٰ وإن كانوا علىٰ خلاف مع التقاليد الإسلامية. فوثيقة الأهداف وتقرير المبادئ التوجيهية لسياسة الدولة كما أقرتهما الجمعية التأسيسية عام (١٩٥٤) يمكن اعتبارهما جزءًا من دستورٍ إسلامي، بالمعنىٰ الذي تكون فيه كلمة «إسلامية» صفةً لجمهورية باكستان، ويشدِّد فيه علىٰ حاكمية الله والمبادئ الإسلامية، ويُنص علىٰ ضرورة تمكين المسلمين من تطبيق «التعاليم والأحكام الإسلامية، علىٰ النحو المبين في القرآن الكريم والسنة»، كما يُنص

---

(١) الاقتباسات مأخوذة من مقالة كتبها الله كريم بروبي في جريدة (داون)، (٢٤ أغسطس ١٩٥٢)، وردود (٧ و٢١ سبتمبر) ومنقولة عن (K. B. Callard)، باكستان، (لندن، ١٩٥٧)، (ص/٢١٣، وما بعدها)، (يزخر فصل (الإسلام والسياسة» بالمعلومات الثرية).

علىٰ ألا يكون هناك قانون جديد أو قائم يتعارض مع القرآن والسنة، وأنه يجب القضاء علىٰ الربا وحظر شرب المسكرات والميسر والبغاء.

إلا أن ما وُضِع فعلًا في دستور ١٩٥٦م من المقاصد والأحكام الإسلامية لا يقتصر علىٰ كونه أقل تحديدًا، بل أُضعِف أيضًا في الجزء غير القابل للإنفاذ القانوني، وفي الجزء الأكثر أهمية الممكن إنفاذه قانونيًّا وهو شرط عدم التضارب[(١)]. وبمصطلحات الفكر السياسي الإسلامي كما قدّمه ابن خلدون، قد تكون جمهورية باكستان الإسلامية ملكًا إسلاميًّا أكثر من كونها خلافة. ذلك لأنها تقر بمبادئ القرآن والسنة وبالأحكام الإسلامية، وقانونها للأحوال الشخصية هو قانون الشريعة، إلا أن قانونها المدني والجنائي هو القانون الموروث مما قبل التقسيم، ويمكن تشبيهه بالقوانين السياسية لدىٰ ابن خلدون. لكن علىٰ أي حال تعكس أفكارُ ابن خلدون ملاحظاته وتجاربه في الدول المسلمة في عصره والعصور السابقة عليه. والدستور يمثل تسويةً مقبولة في الظروف القائمة، لكن لا يمكن إنكار أنه يعني أشياءً مختلفةً في أعين الناس؛ فالتقليديون والحداثيون كل منهما يؤوله حسب رؤيته.

لكن لمَ أصبحت البنود الإسلامية في دستور ١٩٥٦م أضعف من تقرير المبادئ التوجيهية لسياسات الدولة الذي أقرته الجمعية التأسيسية عام ١٩٥٤م؟ فمن غير المرجح أن تكون الجمعية التأسيسية الثانية أقل استعدادًا لتلبية مطالب الجماعات الدينية، رغم أنها تختلف في تشكيلها عن سابقتها. ولذلك، من الأكثر معقولية أن ننسب اشتداد المعارضة للعلماء -أو علىٰ الأقل نفور قوي من الاستماع إلىٰ مطالبهم بإقامة دولة إسلامية- إلىٰ الأوضاع التي نتجت عن التحريض ضد الأحمدية واضطرابات لاهور عام ١٩٥٣م. إذ تبين هذه الأحداث كيف يمكن لإقحام مسألة دينية بشكل متعمد ومستفز في وضع سياسي واقتصادي متأزم إلىٰ حالة متفجرة لا يمكن أن يسيطر عيها إلا فعلٌ حكومي عاجل وحازم. وكذلك، لا بد من النظر في الأمر جنبًا إلىٰ جنب مع حملة العلماء لإقامة دولة ودستور إسلاميين، والتي لعب فيها السيد أبو الأعلىٰ المودودي دورًا بارزًا. ففي

---

(١) انظر: (ص/٢٠٩، ٢١٤، وما بعدها).

عام ١٩٥٤م، عُيّنت لجنة تحقيق برئاسة السيد المستشار محمد منير (رئيس المحكمة العليا بعد ذلك، ووزير العدل مؤخرًا) والسيد المستشار ملك رستم كياني -الشيعي- للتحقيق في اضطرابات إقليم البنجاب، وأصدرت تقريرًا عُرِف باسم «تقرير منير»[1]، لا يقتصر التقرير فقط علىٰ مناقشة الأحداث الفعلية وتاريخ التحريض ضد الأحمدية والذي بدأ قبل التقسيم عندما كان مقر الحركة الرئيسي في قاديان، وإنما يتناول في جزئه الرابع مفهومَ الدولة الإسلامية وسؤال «ما الإسلام؟». لم تكن صراحة القضاة المثقفين ولا تنميقهم ما توصلوا إليه بعبارات غير قانونية -وإن كانت بلهجةٍ قوية- شيئًا غريبًا، إذ كان في الأمر إشكاليات سياسية ودينية بالقدر نفسه. ولا يقتصر التقرير علىٰ إبراز التعقيدات المتعلقة بتعريف الإسلام والدولة الإسلامية في عصرنا فحسب، بل يبرز أيضًا الصلة الوثيقة بين الدين والسياسة الناشئة عن الوحدة الدينية والسياسية في النظرية التقليدية. وكان حتمًا أن يكون لهذا التقرير أثرًا كبيرًا علىٰ المداولات الدستورية.

تزعم التحريض ضد الأحمدية جماعةٌ دينية تسمىٰ «الأحرار» وهي حركة عارضت باكستان قبل التقسيم علىٰ أسس سياسية ودينية، وتحالفت في ذلك الوقت مع حزب المؤتمر. وجدت تلك الجماعة حلفاء في بعض أشهر علماء باكستان عامي ١٩٥٢ و١٩٥٣؛ إذ لم تكن هذه المجموعات معترفةً بالأحمدية فرقةً إسلامية، بل مبتدعة خارج الملة. كان محل الخلاف العقدي يكمن في ادِّعاء مؤسس الفرقة «ميرزا غلام أحمد» النبوة، إلىٰ جانب ادِّعائه أنه المسيح الموعود والمهدي المنتظر، بدلًا من عيسىٰ الذي لن يعود والمهدي. لكن العقيدة التي لا شك فيها لدىٰ جميع المسلمين بلا استثناء هي أن محمدًا خاتمُ الأنبياء. وبتلك الدعوة [الأحمدية] تكون عقيدة خاتم النبوات في خطر، وإن كان مؤسسها قد أعلن مرارًا وبصراحة أنه مؤمن بهذه العقيدة بلا تحفظ، وأن منكرها خارج عن الإسلام.

---

(١) يمكنك قراءة ملخص جيد للأحداث الحقيقية في (K. B. Callard)، مرجع سبق ذكره، (ص/ ٢٠٤، وما بعدها)، انظر أيضًا: (ص/ ٢٠٣، والتي تليها).

تنقسم الأحمدية إلىٰ قاديانيين ولاهوريين، ويقع المقر الرئيس للقاديانيين في ربواه علىٰ الجانب الباكستاني من إقليم البنجاب، ونفىٰ خليفتهم الحالي «ميرزا بشير الدين محمود أحمد» بصراحةٍ في بيان للصحف في عام ١٩٥٣[١] الادعاء بأن الأحمدية لا تؤمن بهذه العقيدة؛ [خاتم النبوات]. ومع ذلك، يبدو أن جماعته تتعامل معه وكأنه نبي بمعنىٰ ما، كما يتضح من كتاب الخليفة «الأحمدية أم الإسلام الصحيح»[٢]. فيشير إلىٰ أنه في حين أن كل الأديان تنتظر «نبيًّا موعودًا» وأن ميرزا غلام أحمد اجتمعت في شخصه كلُ السمات الضرورية للمخلّص وحقق كل نبوءات الأنبياء السابقين، كان ميرزا أيضًا نبيًّا، رغم أن المسلمين الذين ينتسب إليهم يعتبرونه «المهدي الموعود». لكن المؤسس نفسه لم يدّع النبوة هكذا، واعترف بأن محمدًا هو النبي الخاتم، وما زعم إلا أنه مُحدَّثٌ من الله، وأنه مجدد القرن، ففي الإسلام؛ لكل قرنٍ مجدد[٣].

وكذلك، كتب مولانا محمد علي -من يرجع إليه الفضل في ترجمة القرآن وتفسيره بالإنجليزية- تفنيدًا لتكفير إقبال للقاديانيين، نقل فيه تصريحات أخرىٰ عن ميرزا غلام أحمد تبرز كيف أن هذا الأخير أصر علىٰ كونه مُحدَّثًا، **ولا يمكن أن يُسمّىٰ نبيًّا إلا علىٰ سبيل المجاز**؛ «قد يُسمّىٰ المسيح الموعود نبيًّا علىٰ سبيل المجاز نظرًا لكونه مُحدَّثًا» أو «إن كانت المحدَّثية تُسمىٰ نبوةً علىٰ سبيل المجاز، لا يعني ذلك أنها ادعاءٌ للنبوة»[٤]. هذه كلمات المؤسس نفسه. ومع ذلك، يذكر مولانا محمد علي أنه رغم تمسك القسم اللاهوري من الأحمدية بهذا الموقف، يتمسك القاديانيون -منذ عام ١٩٣٤م- بأن المؤسس كان نبيًّا، ومن لا يؤمن به فهو كافر[٥]. وفي الخطاب الذي ألقاه الخليفة الحالي وأسلفنا الإشارة إليه، يُنكر هذا الأمر في قوله: «يمكن أن تُطلق تسمية المسلم علىٰ كل من يؤمن بكونه

---

(١) انظر: (the Civil and Military Gazette)، (لاهور، ٢٣ فبراير).

(٢) ربوة، (١٩٥٩)، (ص/٩، وما يليها).

(٣) انظر: مولانا محمد علي وميرزا غلام أحمد القادياني (لاهور، ١٩٦٣)، ويمكنك أن تجد نفي الاتهامات التي وجهت إلىٰ مؤسس القاديانية في (ص/٢٢، وما بعدها).

(٤) انظر: قول السيد محمد إقبال فيما يتعلق بالقاديانيين (لاهور، لا يوجد تاريخ)، (ص/١٠).

(٥) انظر: المرجع السابق نفسه، (ص/٥).

[بمحمد] آخر الأنبياء، ويقبل القرآن الكريم آخر كتب الله لهداية البشر». وبحسب ما أرىٰ، يدعو قسما الأحمدية لدينهما بحماسة وقوة؛ وينتج كلاهما كتابات كثيرة تشرح مبادئ الإسلام وممارساته باعتباره دينًا عالميًّا يدعو للسلام والأخوة. واكتشفت في محاضرة بربواه أنها تضم شبابًا من كل البلاد ممن يدرسون في كليتها.

لقد كان ظفر الله خان وزير خارجية باكستان إبان التحريض ضد الأحمدية وأعمال الشغب التي حدثت. كان ظفر الله قاديانيًا، وكانت إقالته أحد المطالب الثلاث التي نادىٰ بها قادة التحريض لأن الأحمديين كفارٌ بعقيدة خاتم النبوات، وبذلك يكونون خارج حظيرة الإسلام. وتمثل المطلب الثاني في عزل جميع الأحمديين من المناصب الأساسية في الجهاز الإداري للدولة، وتمثل الثالث في إعلان طائفة الأحمدية أقليةً غير مسلمة، لها الحق في مقعد واحد بالمجلس التشريعي في قائمة منفصلة.

ومن واقع معرفتي الشخصية، أستطيع أن أشهد بعمق إيمان الأحمديين الديني، فإخلاصهم واجتهادهم فوق كل الشبهات، ناهيك عن التزامهم الشديد بالشريعة التقليدية. وهم يزعمون أن خليفتهم سلطته سلطة روحية محضة، وينكرون أي اهتمامٍ بالسياسة كعلي عبد الرازق. يعيش الأحمديون في مجتمعٍ مغلق متماسك ومتدين في ربواه، ويفصلون فصلًا صارمًا بين الجنسين، لكنهم يؤمنون بضرورة التعليم الجيد للبنات ويوفرونه كي يمكّنوا البنات من أن يكونوا أمهات فاضلات. فالنساء يمرّضن النساء، وقد يُسمح لهن بالتدريس. لم يسمح لي بدخول مدرسة البنات بربواه، حيث يُحجب المدرسون الذكور عن البنات. ولذلك، قامت زوجتي بالزيارة بدلًا مني. يشترك الأحمديون مع المسلمين المتشددين في عداء الغرب، علىٰ أسس أخلاقيةٍ غالبًا، ويلومون الاختلاط الغربي بين الجنسين علىٰ الانحلال الأخلاقي المنتشر. وهم علىٰ قناعة بأنهم يستطيعون إدخال العالم كله في الإسلام، لكنهم لا يتحدثون عن الكيفية التي يمكن بها لجماعة دينية عالمية أن تؤسس حكومة عالمية. وهنا أيضًا يتفقون مع علي عبد الرازق الذي كان يرغب في دينٍ عالمي ويرفض وجود حكومة عالمية. يتميز

مجتمع ربواه بالتماسك والتفاني والحماسة الدينية والشعور القوي بوضوح الغاية. وبلا شك يرجع هذا الجو الخاص والتماسك جزئيًّا -واللذان يلاحظهما أي إنسان يقابل الأحمديون- إلىٰ وضعهم باعتبارهم أقلية تنكفئ علىٰ نفسها.

وبكلمات التقرير، أبرز التحقيق الذي قام به القاضيان هذا الاختلاف حول الأساسيات فيما بين العلماء الذين رأوا أنهم تقيّدُهم الدولة: «إننا نضع السؤال حول (ما الإسلام، ومن هو المؤمن أو المسلم؟) أمام العلماء، وسنشير الآن إلىٰ إجاباتهم. لكن لا يمكننا إلا التأسف كثيرًا علىٰ أن العلماء ممن يتمثل واجبهم الأول في التوافق علىٰ رؤًىٰ نهائية حول هذا الموضوع، كانوا مختلفين بلا أمل في التوافق»[١]. أخضع القاضيان العلماء الماثلين أمامهم لاستجواب مستقصٍ عن جميع الجوانب المتعلقة بالدولة الإسلامية: تأسيسها ونطاقها ووظائفها؛ وضع غير المسلمين فيها؛ طبيعة الجهاد وإلزاميته؛ إمكانية التشريع؛ حكم الرسم والنحت والتمثيل المختلط، وغير ذلك من الأمور. نتج عن ذلك -بصرف النظر عن اختلاف الآراء- أن القاضيين قدّما صورة متماسكة عن ماهية الدولة الإسلامية وما تقدّمه لمواطنيها من المسلمين وغير المسلمين من حقوق وواجبات، مع المراعاة الكاملة لالتزامات باكستان في القانون الدولي وباعتبارها عضوًا في الأمم المتحدة، كمعاملة أسرىٰ الحرب في الجهاد. لكن لا يمكننا هنا استنساخ هذا الجزء المثير من التقرير الذي انبثق من أعمال الشغب المناهضة للأحمدية والمطالب الثلاث السابق ذكرها[٢].

لقد كان هذا التقرير ضروريًّا؛ لأنه اتضح أن هذه المطالب كانت قائمة علىٰ تصورات منتقدي الأحمدية ومهاجميها عن الإسلام:

> «. . . فطوال التحقيق أقر الجميع بأن المطالب كانت نتيجة أيديولوجيا يُزعم أنه علىٰ أساسها تقوم الدولة الإسلامية في باكستان وبمباركة من دوائر عدة. والنقطة التي يجب فهمها لتقييم معقولية المطالب من عدمها هي أنه في الدولة الإسلامية أو في الإسلام -وهما

(١) انظر: مرجع سبق ذكره، (ص/ ٢٠٥).

(٢) المرجع السابق نفسه، (ص/ ٢٠٠-٢٣١).

شيء واحد- هناك فرق جوهري بين حقوق الرعايا المسلمين وغير المسلمين، وثمة تمييز جوهري يقضي بأن غير المسلمين لا يمكنهم تولي أعمال إدارية في المستويات العليا»[(١)].

أنهىٰ القاضيان هذا الجزء من تقريرهما باستنتاجات تبرز قلقهما العميق بشأن مخاطر ما يعتبرانه أحلامًا غير واقعية ورؤيةً غير واضحة للواقع الراهن. وقد ننقل القليل من الاقتباسات تاليًا، وذلك لأنها تؤكد انطباعات باحثي الإسلام والمشهد الباكستاني من الغربيين وهم باحثون متعاطفون لكنهم يفتقدون المعرفة الناشئة عن البقاء الطويل في باكستان وكذلك يفتقدون في رأيي الحق في الحكم علىٰ بشر مثلنا يناضلون لأجل بناء دولةٍ وأمة في خضم صعوبات مروّعة.

يبرر واضعو تقرير منير انشغالهم البالغ بقضية الدولة الإسلامية بالحاجة إلىٰ تقديم «صورة جلية عن الاحتمالات المتعددة التي قد تنشأ مستقبلًا إن لم يتم تحديد الأسباب الحقيقية للارتباك الأيديولوجي بدقة، والذي ساهم في انتشار الاضطرابات واشتدادها». واستهجن التقرير عدم ولاء المسؤولين وعدم احترام الملكية وانعدام الحس بالمسؤولية العامة، قائلين إنه «إن كان هناك شيء يمكن لهذا التحقيق إثباته في النهاية فهو أنك إن استطعت أن تقنع العوام بالإيمان بأن شيئًا ما تطلبه منهم هو صحيح ديني أو أَمَرَ به الدين، يمكنك أن تحركهم في أي مسار، بغض النظر عن كل اعتبارات الالتزام أو الولاء أو الاحتشام أو الأخلاقية أو الحس المدني».

قام القاضيان بعد ذلك بتلك الملاحظة المهمة: «إن العامي يعتبر باكستان دولةً إسلامية، علىٰ الرغم من أنها ليست كذلك. وقد شجّع هذا الجدال المتواصل حول الإسلام والدولة الإسلامية الذي انخرطت فيه جميع الأوساط منذ تأسيس دولة باكستان هذا الاعتقاد». وفي تعداده للإنجازات المجيدة التي قام بها الإسلام الأول في وثبته وانتصاره علىٰ أجزاء كبيرة من العالم، قال التقرير:

«إن الإنجازات العظيمة التي حققها البدو العرب ... هي التي تجعل مسلم اليوم يعيش في الماضي ويتوق إلىٰ عودة مجد الإسلام ... ولكنه قليلًا ما يفقه

---

(١) المرجع السابق نفسه، (ص/ ٢٠٠).

أن القوىٰ التي تجمعت وتوحدت ضده تختلف تمامًا عن تلك التي واجهها الإسلام الأول، وأنه بناءً علىٰ الدلائل التي قدمها أسلافه، وصل العقل البشري إلىٰ نتائج لا يفهم هو كنهها. ولذلك يجد المسلم نفسه عاجزًا، وينتظر من يأتي ويخلصه من مستنقع عدم اليقين والارتباك . . . ولا شيء يمكنه حفظ الإسلام فكرةً عالمية وتحويل المسلم إلىٰ مواطن الحاضر والمستقبل وانتشاله من حالة التناقض التي يعاني منها اليوم، سوىٰ إعادة توجيهٍ كاملة للإسلام لفصل الحي عن الميت فيه. إن انعدام هذا الفكر الجريء والواضح وعدم القدرة علىٰ الفهم واتخاذ القرارات هو الذي أدىٰ في باكستان إلىٰ حالة من الارتباك والتخبط؛ ستدوم وتخلق أوضاعًا مشابهة لتلك التي كنا نحقق فيها، ذلك حتىٰ يكون لدىٰ قادتنا الوعي والإدراك الكافيان للغاية وكيفية تحقيقها[١].

موت الجمهورية الإسلامية:

لم يُحْدِث دستور عام ١٩٥٦م أي تغييرات ملموسة، كانت الإدارة تناضل في حين كان الساسة يسعون إلىٰ المناصب والنفوذ باستثناء القليل منهم، وانقسموا علىٰ أنفسهم، وغالبًا ما تناسوا واجب الوقت. فمن يهتم إذن برفاه الدولة ويمد الناس بالغاية؟ وقد ظلت الديمقراطية البرلمانية -التي زُعِم أنها تستلهم المبادئ الإسلامية عن العدالة الاجتماعية- تسير متعثرةً حتىٰ قام الجنرال محمد أيوب خان بمعاونة الجيش بالاستيلاء علىٰ السلطة عام ١٩٥٨، وأسس ديكتاتورية عسكرية عادلة تحت الأحكام العرفية[٢]. أخذ أيوب خان علىٰ عاتقه فرض النظام والفعالية والقضاء علىٰ الفساد المستشري. لا شك في أن ضبط الأمور وإحياء ما تميزت به لحظة ميلاد الدولة الجديدة وحياتها الأولىٰ من حماس وإخلاص وجهد صادق كانا يحتاجا إلىٰ قبضة قوية. وعندما زرت باكستان في خريف عام ١٩٦٠م، تأثرتُ بالصورة الملموسة الجديدة، وبإصرار الحكومة وهمتها وعلىٰ رأسها المشير أيوب. كان الهدف المعلن والوعد القاطع للرئيس هو إعادة تأسيس الديمقراطية. وكانت البداية من الديمقراطيات القاعدية في محاولة لتأسيس

---

(١) المرجع السابق نفسه، (ص/ ٢٣١، والتي تليها).

(٢) انظر: (Ian Stephens)، مرجع سبق ذكره، (الفصل/١٩)، (Military Revolution).

الديمقراطية «من الجذور» وليس بالسماح للأحزاب بإعادة التشكل. لا ريب في أن الرئيس الباكستاني كان يتصرف من منطلقات وطنية، وكذلك كان يتعامل مع إدارة الدولة وحكم الشعب باعتباره عمليةً عسكرية. فقد قال في تصريح لصحيفة داون: «إنني أود أن أرىٰ البلاد منظمةً كجيشها»[1].

الديمقراطيات القاعدية هي أحد أنواع الحكم المحلي، ففي المدن يُنتخب جميع الأعضاء، وفي المناطق الريفية يُنتخب الثلثان ويُعيّن الثلث، وهي مُهيمن عليها من قِبل المسؤولين في رأي خالد بن سيد، والذي ينقل عن غلام أحمد برويز قوله إن الديمقراطيات القاعدية أقرب إلىٰ مجلس الشورىٰ الإسلامي، وإن الديمقراطية علىٰ النمط الغربي لا تناسب باكستان[2]؛ ولذلك يعد إنزال مصطلح الشورىٰ علىٰ المجلس التشريعي تعريفًا غامضًا، ما لم يكن هذا المجلس مجرد هيئة استشارية. وفي الواقع، يريد الباكستانيون من ذوي الوعي السياسي، وخصوصًا من لهم توجهات غربية، نظامًا برلمانيًّا علىٰ النمط الغربي يمنح المجلس التشريعي سلطة اتخاذ القرار ومراقبة السلطة التنفيذية. ويشمل ذلك أيضًا الفصل في المسائل المتعلقة بشرط التضارب. فعلىٰ سبيل المثال، يُسند اشتياق قريشي كل النشاط التشريعي إلىٰ الجمعية، رغم أنه يقر بحاكمية الشرع الإسلامي. وكانت هذه رؤية إقبال أيضًا، إذ رأىٰ أن الإجماع والاجتهاد في الدولة الحديثة من اختصاص ممثلي الأمة. وبالنسبة إلىٰ نظام الديمقراطيات القاعدية ذي الخمس مستويات، لا شك يُذكر في أن سلطة الأعضاء المنتخبين وتأثيرهم يزدادان بشكل منتظم باكتسابهم الخبرة، وقد تحققت بالفعل ما كان يرمي إليه الرئيس من إثارة حماس عوام الشعب من الرجال والنساء العاديين لتحمل مسؤولياتهم والمشاركة -ولو بقدر ضئيل- في إدارة بلادهم[3]. لكن لم يتضح بعد إن كانوا مستعدين لديمقراطية حقيقية علىٰ المستوىٰ القومي -إذ يمثلون معًا مجموع ناخبي الجمعية الوطنية والرئيس- في إطار نظام رئاسي أقره دستور ١٩٦٢م.

---

(١) انظر: خالد بن سيد (Pakistan's Basic Democracy)، جريدة الشرق الأوسط، (١٥)، (١٩٦١)، (٢٥٠)، منقول عن جريدة (داون)، (٢٠ ديسمبر ١٩٥٩).

(٢) مرجع سبق ذكره، (ص/ ٢٥٥).

(٣) انظر مناقشة مرسوم قوانين الأسرة، أدناه، (ص/ ٢٧٥ وما بعدها)، و(ص/ ٣٣٣، وما بعدها).

رؤىٰ وتوجهات:

لكن قبل التطرق لهذا الدستور، يجب عليّ أن ألخِّص الآراء والتطلعات التي اكشتفتها لدىٰ الباكستانيين من رجال ونساء في حوارات شخصية ومناقشات ومحاضرات. وأول ما يُذكر هو أن -من البدهي- الموقف من الإسلام ودوره في دولةٍ قومية حديثة يختلف كثيرًا بين الأجيال؛ إذ يبدو من الجيل الأكبر -بلا استثناءٍ تقريبًا- تعلق أقوىٰ بالإسلام وإن كان تعلقًا عاطفيًّا أكثر منه فكريًّا. وكذلك تختلف درجة تغريب الرؤىٰ والوعي السياسي. ومع ذلك، لا يوجد من لا يبغي رؤية باكستان قائمة علىٰ المبادئ الإسلامية عن الأخوة والمساواة والعدالة، سواءً سموها -خطأً- دولةً إسلامية أم لا. لكن هناك خلاف كبير حول الدور الذي يجب أن تلعبه الشريعة الإسلامية التقليدية. ينطبق الأمر نفسه علىٰ القضاة ورجال القانون أيضًا، فهم يرون -باستثناء من يميلون إلىٰ آراء السيد أبي الأعلىٰ المودودي- أن القوانين القائمة متفقة في مجملها مع المبادئ القرآنية. ونكرر أن الغالبية تتفق علىٰ أن قانون الأحوال الشخصية القائم علىٰ الشريعة لا بد من تعديله ليتوافق مع التوجهات المتغيرة تجاه حقوق المرأة ووضعها في المجتمع. وظلت رابطة عموم نساء باكستان تعمل لأجل ذلك طوال السنوات الماضية[1]. كانت عضوات المنظمة تنتمي في الغالب إلىٰ أعلىٰ الطبقات الوسطىٰ والفئات الأعلىٰ دخلًا، وكرّسن أنفسهن لأجل رفاهية جميع النساء الباكستانيات ورفع مستوىٰ معيشتهن وتحسين أوضاعهن إجمالًا كما في أمور تعدد الزوجات والطلاق والميراث. كانت المنظمة تدير بكفاءة مجموعةً من برامج العمل للتدريب المهني بما في ذلك الفنون والحرف اليدوية، وكانت تقوم بعمل رائع في المجال التعليمي. وكان السبب في قصر عضوية العاملات علىٰ طبقة بعينها وعدم فتحها لجميع الطبقات أن المنظمة كانت تبغي الابتعاد عن السياسة. لكن من المتوقع أن توسع تلك المجموعة من السيدات ذوي الحس الأمومي عضوية المنظمة نتيجة توسع المراكز التعليمية [الخاصة بالمنظمة] وانتشارها، وبذلك تصبح منظمةً قومية حقًّا. لا يجب أن يكون ذلك حتمًا علىٰ النهج الغربي، بل يمكنه أن يتسق أكثر

(١) انظر أدناه، (ص/ ٣٣٩، والتي تليها).

مع البيئة التي يعيش فيها. ولمنظمة رابطة عموم نساء باكستان تمثيل في منظمات المرأة الدولية، وتلعب دورًا تزداد أهميته تدريجيًا في باكستان[1].

ولنعد الآن إلىٰ مشكلة القانون العامة؛ فبالإضافة إلىٰ من يؤيدون تكييف القوانين القائمة، هناك توجه فكري آخر يريد أصحابه أن يكون قانون الدولة -أي القانون المدني والجنائي- قائمًا بالأساس علىٰ الشريعة. لا يقلل أصحاب هذا التوجه من حجم الصعوبات، إلا أنهم علىٰ قناعة بأنه أمر حتمي، لأن باكستان يجب أن تكون دولةً إسلامية في المجال القانوني. يؤيد هؤلاء ممارسة الاجتهاد الجريء لكن المسؤول عن طريق هيئة مكونةٍ من علماء وقضاة مدنيين تغمرهم روح الإسلام، ويعتبرون ذلك أمرًا ضروريًّا للحفاظ علىٰ تراثهم الديني والثقافي في العالم الحديث. ولا تساورهم أية أوهام فيما يتعلق بجسامة المهمة والتي ستستغرق وقتًا طويلًا وتتطلب تخطيطًا وإعدادًا دقيقًا. ولا أحد يريد إسناد الأمر للعلماء وحدهم، ويمثل كل من إسناد التشريع إلىٰ قضاةٍ مدنيين ووضع السلطة التشريعية الفعلية في يد المجلس التشريعي المنتخب افتراقًا فعليًّا عن الإسلام التقليدي.

أجمع الفقهاء علىٰ أن نتائج تقرير منير تستحق اهتمامًا خاصًّا، ورأىٰ بعضهم أن تعليقات العلماء ومولانا المودودي علىٰ التقرير يجب أن تؤخذ في الاعتبار. ولا شك في أن العديد من الرجال -ممن كان بعضهم أعضاءً بالفعل في السلطة القضائية ما قبل التقسيم- كانوا قد قبلوا الأفكار الغربية بشكل عام. ينطبق ذلك علىٰ مسائل من بينها الحبس الاحتياطي والاعتقال التعسفي، اللذان عارضهما مولانا المودودي مرارًا بعدما تعرض لهما مراتٍ عدة. وهناك أيضًا إجماع بين القضاة البارزين علىٰ ضرورة مواءمة النظام القانوني برمته مع القرآن، مدركين تمامًا أنه لا يوجد فيه (أي القرآن) إلا خمس أحكام قانونية بالمعنىٰ الدقيق. لكنهم يختلفون في مدىٰ قبولهم للسنة، فغالبيتهم تنتقد الحديث وتشارك غلام أحمد برويز في آرائه، علىٰ الرغم من اعتراف بعضهم بصعوبة التحقق من نسبة هذه الأحاديث للنبي. وبالطبع، من تعلم منهم تعليمًا تقليديًّا واكتسب قدرًا

(١) انظر أدناه، (ص/ ٣٥٥).

من المعرفة العملية في مجال الفقه أكثرَ محافظةً من غيرهم، ومن ثَمَّ يمنحون مجالًا أكبر لأصول الفقه لأجل تحديث الشريعة وتطبيقها علىٰ حاجات العصر. لكن يظهر التوجه النقدي بشدة عندما يتعلق الأمر بالتاريخ الإسلامي؛ إذ يدركون أن صلاحية الشريعة كانت أمرًا مثاليًّا إلىٰ حدٍّ كبير عدا مساحة قانون الأحوال الشخصية.

ويمكن إدراك العديد من التمايزات عند الحوار مع أساتذة القانون الجامعيون. فعلىٰ الرغم من الإجماع علىٰ أن الدولة الإسلامية أمرٌ ضروري، إلا أن مقاربتهم الشريعة الإسلامية كانت نقديةً وتاريخية، فأكدوا علىٰ ضرورة ممارسة الاجتهاد من قِبَل المجلس التشريعي وليس العلماء باعتبارهم جماعة متميزة. وشددوا علىٰ قابلية الشريعة للتكيف مستندين إلىٰ أمثلة عدة من التاريخ حدث فيها ذلك، وجزموا بأنه من الممكن الوصول بلا جهد كبير إلىٰ قانونٍ حديث يجمع بين المبادئ الإسلامية الأخلاقية والقانونية وبين المفاهيم المعاصرة. ومن وجهة نظرهم، ينسجم القانون الأنجلو-إسلامي انسجامًا كاملًا مع القرآن والسنة. لكن هناك بعض استثناءات، كشرعية المولود؛ ففي القانون الإسلامي يعتبر الطفل شرعيًّا طالما حُمل به وولد أثناء الزواج، في حين أن القانون البريطاني (الأنجلو-إسلامي) القائم يجب تعديله لأنه يضفي الشرعية علىٰ المولود بشرط الولادة أثناء الزواج فقط، [دون اعتبار لوقت الحمل به]. وعادةً ما يتم النقل [في هذه السياقات] عن ابن قيم الجوزية، وخاصةً في تعريفه للشريعة[(١)]. ويؤيد البعض التطبيق الكامل للشريعة الإسلامية التقليدية التي تتسم بالمرونة لدرجة تجعلها قابلة للتطبيق في الظروف الحديثة؛ وبالتالي لا يجب تعديلها أو تكييفها. والبعض يؤيد حد السرقة؛ لأن الجميع يحصل علىٰ كفايته في دولة الرفاه الحديثة. وبتأويل هذا الحد بأنه لا يُطبّق إلا علىٰ السارق المعتاد للسرقة -وهو تأويل صحيح تمامًا-، فقد سمعت رأيًا يقضي بأن الشريعة الإسلامية أكثر إنسانية وعقلانية من القانون الإنجليزي الذي يُوقع عقوبات شديدة متدرجة بالحبس والنفي. وبالطبع يبدو التوجه الاعتذاري والمناهض للغرب واضحًا هنا وهناك.

---

(١) انظر: «إعلام الموقعين»، (دلهي، ١٤١٣/ ١٤)، (٣، ١).

ومن الجدير بالذكر أيضًا أن المرجعيات المعترف بها في الحقول الأكاديمية والقضائية من المسلمين المخلصين الملتزمين يميلون بقوة إلىٰ فصل حاد للدين عن السياسة. ويرىٰ أحد القضاة البارزين -من بين آخرين- أن المولوية جهلةٌ بالمشكلات والمقتضيات المعاصرة، ولذلك غير قادرين علىٰ الإيفاء بالاحتياجات الاقتصادية والتطلعات الاجتماعية عبر نظام الشريعة القديم. وهو علىٰ قناعة بأن الشريعة لا تصلح أساسًا لقانون الدولة العام، إذ ستقيد سلطة الشعب وتمارس التمييز ضد غير المسلمين، وهو ما لا يتوافق مع الدولة المعاصرة. فعلىٰ الرغم من أهمية القواعد الدينية الأخلاقية فيما يتعلق بالمواطنة، إلا أن القواعد الأخلاقية الحديثة يجب أن تتفق توجهات العصر ومفاهيمه واحتياجاته. فالدين شأن فردي، ويجب أن يظل كذلك، وفي تركيا مثلٌ قيم. وهنا نجد التمييز الوجيه بين العدالة المطلقة والعدالة الخاصة، والذي رسمه أرسطو فيما يخص القانون[1].

وترىٰ مجموعة من المفكرين أن الدين في شكله التقليدي في طريقه إلىٰ الزوال، وأنه لا يجذب الشباب من ذوي التعليم الغربي ولن يلبي تطلعاتهم وطموحاتهم. هذا صحيح إلىٰ حد كبير، وإن لم يكن بشكل كامل. ومع ذلك، هناك حتىٰ بين الجيل القديم من لا يفرّق بوضوح بين دولةٍ قومية حديثة علىٰ النمط الإسلامي، وأخرىٰ علىٰ النمط الغربي، وليس فقط العلماء ممن ذكرهم تقرير متير هم من يفتقدون الإجماع حول إجابة السؤال المصيري: «ما الإسلام؟».

وهناك أحد رجال القانون يرىٰ أن الإسلام ليس دينًا، بل نظامٌ اجتماعي. إلا أن الدولة والمجتمع يجب أن يقوم عليهما الممثلون المنتخبون من قبل الشعب ذي السيادة، إلا أن سيادته مقيّدة بسيادة الله وشريعته! ويجب أن يُمارس الإجماع والاجتهاد -بحدود القرآن والسنة الصحيحة- عبر ممثلي الشعب الذي يقرر ويشرّع. وفي رأيه، الإسلام يقوم بنفس وظيفة دستور الولايات المتحدة، بل هو الدستور علىٰ الحقيقة؛ وبالطبع، هذا موقف تقليدي بالكلية. ويقال إن الشريعة

(١) انظر: (Nicomachean Ethics)، (٥، ٧، ١١٣٥أ).

تنقسم إلىٰ جزئين؛ أحكامٌ ثابتة أساسية لا يمكن خرقها قائمةٌ علىٰ القرآن والسنة الصحيحة؛ وأحكام أصدرها مجتهدو كل عصر، وهي ليست نهائية وبالتالي غير مُلزِمة. وقد عبّر اشتياق قريشي عن نفس الرأي فيما نقلناه عنه سابقًا؛ فقد يكون الفقه يستحق النظر إلا أنه غير مُلزِم علىٰ الإطلاق للجيل الحالي. لكن من ذا الذي يفصل في معنىٰ القرآن وحجية السنة؟ قد يرىٰ هذا القانوني علىٰ الأرجح أن الإجابة تتمثل في المجلس التشريعي أو رجال القانون ممن يجب أن تكون لهم حرية سن القوانين في إطار ما فرضه القرآن والسنة، وطبقًا للإرادة الشعبية، وتطلعات العصر وروحه، ومتطلبات الحياة الحديثة. إن هذه الرؤية الليبرالية منتشرةٌ إلىٰ حدٍّ ما، لكن يتعين علينا القول إنها تفتقد الدقة، طالما أن معنىٰ القرآن وحجية السنة لم يُحسم أمرُهما، وتفتقد الاتساق لأنه لم تحدث بعدُ أي تسوية حقيقية بين الفكرين التقليدي والحديث.

قد تكون المواد الإسلامية في الدستور أكثر من مجرد رضوخٍ لرغبة الزعماء الدينيين والعواطف الشعبية في تأسيس دولة إسلامية، وكذلك لأيٍ ممن تخاطبه هذه المواد. فإدراك التصور الصحيح لما تعنيه الحياة الملتزمة بأحكام القرآن والسنة سيمكّن المشرعين -بعد حينٍ- من سنّ القوانين التي تنسجم في روحها وواقعها مع القرآن والعصر **في وقت واحد**. ومن المتوقع أن يلعب المعهد المركزي للبحوث الإسلامية دورًا مهمًّا في نشر هذه المعرفة الأساسية[1]، وذلك بالاشتراك مع معاهد البحوث الإسلامية الأخرىٰ في باكستان.

ومن المفهوم في سياق الوضع الذي نشأ في باكستان أن القيادة المسؤولة في الحكومة والإدارة والجامعات والمهن الحرة تراهن جميعها علىٰ التعليم، ولا يعد ذلك تهربًا ولا إرجاءً سهلًا لاتخاذ القرار والعمل. هناك سببان لهذا الرأي؛ الأمية المتفشية التي يتم مكافحتها بقوة، ومن ثَمَّ تنحسر وتتضاءل، والجهل بالإسلام وماهيته بين متوسطي العمر والشباب من الطبقة الوسطىٰ غربية التعليم. ولذلك، نجد عددًا من شباب أساتذة الجامعات والكليات علىٰ قناعة بأن الوقت لم يحن بعد لإقامة دولة إسلامية، علىٰ الرغم من أنهم يرغبون في رؤية

(١) انظر أدناه، (ص/٢٦٨، ٢٧٤، ٣٥١، وما بعدها).

باكستان دولة إسلامية سواءً تقوم علىٰ مبادئ الإسلام وأحكامه أو علىٰ المبادئ فقط؛ ولذلك يؤيدون فكرة الدولة اللادينية، ويضعون أملهم في التعليم، ويشاطرهم الرأي في ذلك القانونيون. لكن النموذج التركي قد أقنع مولانا المودودي والعلماء بأن إنشاء ما يعتبرونه دولة علمانية علىٰ النمط الغربي سيحبط كل فرص إقامة دولة إسلامية مستقبلًا.

أما الناشطون السياسيون وموظفو الخدمة المدنية من المثقفين فمهتمون أساسًا بالاستقرار الاقتصادي والنهوض الاجتماعي لباكستان، ويرون أن العوامل الاجتماعية والاقتصادية هي أصل القوىٰ المحركة لفكرة باكستان، وأن الدين فكرة مهمة لكنها تأتي لاحقًا (علىٰ الرغم من أهمية دعم العصبة الإسلامية وكفاحها من أجل إقامة وطن مستقل للمسلمين)، أو عاملًا مهمًّا يقف علىٰ قدم المساواة مع الاحتياجات والتطلعات الاقتصادية والاجتماعية، دون أن يتعارض -بعد أن وُجِدت باكستان- مع بناء دولة ومجتمع صحيحين ماديًّا وفكريًّا. ويبدو أن هذه الفئة الأخيرة هي التي وقفت لمطالبات مولانا المودودي ونشطاء العلماء الشاملة، وهم علىٰ الأرجح المسؤولون عن تمييع المواد الإسلامية في الدستور. ويتضح ذلك بجلاء من المقارنة بين دستوري ١٩٥٦ و١٩٦٢م. إلا أن القوىٰ الدينية كانت تقاتل في الوقت نفسه لتحويل ما هو مستحب إلىٰ إلزامٍ إيجابي وما هو غير مستحب إلىٰ تحريم قطعي.

إن ما نعرض له هنا هو الصورة النموذجية [من الآراء]، لكن قد يكون التعميم أمرًا خاطئًا؛ إذ لا يقتصر الأمر علىٰ أن هناك معتدلين كثر، بل إن هناك في التقسيمات المذكورة العديد من الأفراد يحملون رؤًىٰ متعارضة، فتصبح الصورة بلا حدود واضحة نظرًا لسيولة المشهد.

ينقسم شباب باكستان بالقدر نفسه، إلا أن المواقف -بالطبع- أكثر تطرفًا. فعلىٰ جانب، هناك الأوفياء المتشبثون بالتراث والشريعة الإسلامية التقليدية؛ وعلىٰ الجانب الآخر، هناك أغلبية من العلمانيين. لكن الأكثر عمومًا [بينهم] هو الجهل بالتراث الإسلامي بما يؤدي إليه من عدم اهتمام بالإسلام المنفتح علىٰ الحاضر والمتطلع إلىٰ مستقبلٍ تتبوأ فيه باكستان مكانتها باعتبارها دولةً حديثة

تعمل لأجل الوحدة العالمية. يبرز بين هؤلاء الشباب أثر المؤسسات والحكم البريطاني؛ السلبي من وجهة النظر الإسلامية التقليدية. فتوجههم توجه علماني ويتخذون الغرب قدوة لهم ونموذجًا يُحتذىٰ. ينطبق الأمر نفسه علىٰ الكثير من الشباب العاملين في الخدمة المدنية والمهن الأخرىٰ ممن تقلوا تعليمهم غالبًا في جامعتي أكسفورد أو كامبريدج. وأثناء زيارتي كانت لجنة الدستور تجمع شهادات وتستقبلها وتمحصها عن طريق المقابلات الشخصية والاستبيانات للتأكد من نوع الدستور الذي يرغب فيه المثقفون والمتعلمون بوجه عام. وبغض النظر عن الأحكام الإسلامية، يتمركز الاهتمام بصفة رئيسية في نظام الحكم، أيكون رئاسيًّا أم برلمانيًّا؟ من غرفتين أم غرفةٍ واحدة؟ وشكل الحكم؛ وحدوي أم فيدرالي؟ وحق الاقتراع؛ عامٌ أم مشروط بمؤهلات معينة؟ ووضع المرأة والأقليات.

وبدا أن غالبية الطلاب، وخاصةً في مدينة لاهور، مهتمون بالسياسة المحلية والدولية أكثر من اهتمامهم بالإسلام. لقد كان هناك شعور في الخارج يقدّم «الأهم فالمهم»، أي تطور باكستان المادي في إطار الأمم المتحدة. وقد رأىٰ الكثيرون أنه لا يجب التشديد علىٰ القومية في عصر العالمية والاعتماد المتبادل، لقد أرادوا أن يكونوا جزءًا من العالم الأكبر حولهم، فلماذا يتحدثون عن الإسلام؟ فالدين شأن خاص بالفرد، وبعضهم يظن -خطأً- أن الدين لا يسهم كثيرًا في المواطنة الصالحة. لقد كانت الحماسة متجاوزة للحواجز الدينية والقومية، وكانت المسائل المادية المتعلقة بحياة الفرد المهنية الشغلَ الشاغل لعقول الكثيرين؛ كأي مكانٍ آخر في العالم. ولم يبرز الوعي بالإسلام ومبادئه وقيمه والعلم بالتاريخ الإسلامي وبمعنىٰ الانتماء لثقافة متمايزة هي الإسلام؛ إلا نادرًا.

لقد كان من بين السمات المميزة في رحلة استكشاف الآراء هذه الاختلافات المحلية والإقليمية الموجودة في بلدٍ واحد. ولهذا، بدت كراتشي التي بدأنا فيها دراستنا ذات وعي إسلامي قوي فيما بين العاملين والدارسين في الجامعة، ومع ذلك قد يكون خطيرًا استخلاص استنتاجات بناءً علىٰ شريحة واحدة دون تغطية المجتمع الأكاديمي بأكمله. فعلىٰ سبيل المثال، كانت جمعية

الفلاح (التي تصدر مجلة **صوت الإسلام**) مُحافظةً تقدمية وتميل لضرورة تعديل الشريعة تعديلًا محدودًا عن طريق الاجتهاد، وتقوم علىٰ المفهوم التقليدي عن وحدة الديني والسياسي في الإسلام. فعلىٰ الأساس الثابت الناشئ عن طبيعة الإسلام باعتباره وحيًا وأسلوب حياةٍ شامل، أبدىٰ أعضاء الجمعية درجات متفاوتة من الاستعداد للتعديل والتكييف. وشدد الجميع علىٰ ضرورة العودة إلىٰ الإسلام من باب التعليم، ومن هنا نشأت مجلة صوت الإسلام؛ واستهجنوا إهمال التعليم الديني والضرر البالغ الذي سببه التعليم البريطاني العلماني للتعليم الديني غير الكفء باعترافهم. وتعي هذه الجماعة بشكل كامل؛ هي وكل المفكرين المسؤولين -التقليديين منهم والحداثيين؛ العلماء والرجال والنساء من أصحاب المهن- الهوةَ الفاصلة بين طبقةٍ رقيقة من المتعلمين وبين الجماهير العريضة الجاهلة الواقعة تحت تأثير الملالي.

كانت المناقشات والمحادثات التي أجريتها مع فقهاء قانونيين بارزين في كراتشي ذات فائدة كبيرة، وذلك في أثناء زيارتي الثانية (التي وقعت في شهر رمضان بكل ما يعنيه ذلك للمسلم الملتزم) أثناء عودتنا من الملايو إلىٰ إيران. وقد تراوحت آراء المسلمين الملتزمين من استحالة قيام دولة إسلامية مكتملة الأركان إلىٰ إمكانية قيام تلك الدولة مستقبلًا بعد تعليم شامل ينتج عنه إحياء لوعي ديني وحماسة قائمين علىٰ تأويل جديد للقرآن. وهناك وعي كامل بضرورة حفظ المبادئ، مع وجوب تطبيقها بما يتفق مع الفكر والحاجات المعاصرة. وفي نطاقٍ محدد بصرامة، يجب قبول المقتضيات السياسية والاقتصادية لعصرنا الحاضر (كنظام الائتمان الربوي) علىٰ المستويين القومي والدولي طالما أن باكستان عضو في الأمم المتحدة. وفي رأي هؤلاء، المواطنة الكاملة أمرٌ جوهري؛ ولا تزال عملية البحث عن حلٍ -عبر المناغمة بين الإيمان والإثبات النظري- جارية بدأب وصدق، وإن كانت انطباعاتي صحيحة؛ فإن عملية البحث هذه تتم علىٰ خطىٰ غلام برويز وليس السيد أبي الأعلىٰ المودودي والعلماء. فالإيمان يعني الالتزام المطلق بالتعاليم باعتبارها أمرًا مفروغًا منه، أما البحث النظري فيتم بالأدوات العلمية المتمثلة في النقد التاريخي والأدبي، إلا فيما يخص القرآن. ومن المُجمَع عليه أن أساس أي حل هو التعليم، وإليه يرجع كل

بحث. إلا أن التقليديون يتشككون في هذا النهج باعتباره نهجًا غربيًّا وغير إسلامي، إن لم يكن مناهضًا للإسلام! وكان المعهد المركزي للبحوث الإسلامية محل هجوم التقليديين مرات عديدة. فالتقليدية الجامدة القديمة والجديدة مناقضة تمامًا للحداثة عميقة التدين والتقدمية، وكلاهما مناقضان لمؤيدي الدولة اللادينية والعلمانية. لقد كان الجو العام في الجامعات الحديثة التي زرتُها -كراتشي ولاهور وبشاور- جو تحول جيلي؛ فالطالبات يحضرن المحاضرات نفسها، لكن يجلسن في مجموعات، وأحيانًا منفصلات عن الطلاب، وبعضهن يرتدين البرقع داخل الجامعة وخارجها أو خارجها فقط. ولا يختلط الطلبة والطالبات معًا اجتماعيًّا، رغم أني حضرت اجتماعًا في جماعة العلوم السياسية في لاهور (جامعة البنجاب) شاركت فيه بعض الفتيات، لكنهن كن يجلسن معًا في مجموعةٍ واحدة. لكن في بيشاور كان الفصل أكثر وضوحًا. وهنا كان الانطباع العام -غير التلكؤ في مناقشة المسألة الإسلامية- أن الدولة الإسلامية التي تطبق الشريعة بالقدر الممكن تطبيقه في عصرنا ضرورةٌ لتبرير قيام باكستان. أما في لاهور، فكان الأمر علىٰ الضد تمامًا، رغم أن جميع المفكرين يعلمون أن الإسلام كان ولا يزال ولا بد أن يظل سبب وجود باكستان. فقد كان الطلاب الجامعيون منقسمون حول مسائل مساواة المرأة وتعدد الزوجات والطلاق. وسمعتُ هناك دعوةً لتعدد الزوجات باعتباره حاجةً اقتصادية في الزراعة؛ ولم يرضَ سائلي عن جوابي بأن التقنيات الحديثة قد تؤتي ثمارًا أفضل من امرأةٍ ثانية. والحق أن الفرد من ذوي الحيازات الصغيرة لا يمكنه بالفعل التخلي عن التقنيات العتيقة البالية دون تدريبٍ ودعمٍ مالي.

وفي المجمل، يجب الإقرار بأن هناك من بين الشباب الأكاديميين أقليةٌ تؤيد الدولة الإسلامية شكلًا ومضمونًا. في حين يتراوح ولاء الأغلبية للإسلام من الإيمان الشخصي إلىٰ اللامبالاة والرفض التام باعتباره أمرًا باليًا يقسّم الناس بدلًا من أن يوحّدهم ويؤدي بهم إلىٰ دولةٍ عالمية. ففكرة عالمية الإسلام لا تثيرهم في شيء. والكثير منهم يتعامل مع فصل الدين عن السياسة باعتباره مسلَّمة، ويرغبون في دستور وقانون حديثين؛ الإسلام فيهما شأن فردي خاص. وفي الواقع، معرفة هؤلاء بالإسلام ضعيفةٌ جدًّا، إن كان ثمة؛ فوعيهم الإسلامي غامض وعاطفي،

ولا ينظرون للإسلام باعتباره قوةً في الحياة العامة، وكلُ ذلك ناشئ لا محالة عن الجهل بما يعنيه الإسلام.

تعتبر ولاية «سوات» تحت حكم اللواء ميانجل جهان زيب مثالًا مثيرًا للدولة المسلمة بفهم ابن خلدون. وقد قمنا بزيارته في عاصمته سيدو شريف، حيث يحكم بمعاونة مجلس حكماء استشاري من خمسة عشر عضوًا منتخبًا وعشرة أعضاء معيّنين. وتُفرَض العدالة بشكل يتفق إلىٰ حد ما مع الشريعة الإسلامية ومع القانون القبلي العرفي. أما القانون الجنائي، فهو قبليٌ إلىٰ حد كبير، فمثلًا يدُ السارق لا تُقطع. وقد عُدِّل القانون الإسلامي عندما أدخل الحاكم إصلاحًا زراعيًّا حول الميراث من الأرض، فوضع الحد الأدنىٰ للحيازات الصغيرة عند فدانين ونصف، ولا يمكن لاعتبارات اقتصادية تقسيم هذه المساحة إلىٰ مساحات أصغر. وبذلك يجب أن تُستَبقىٰ هذه المساحة ملكًا جماعيًّا للورثة، أو أن يشتريها أحدُهم. ينعقد المجلس الاستشاري كل ثلاثة أشهر ويقدم توصيات (وأصل مجلس الشورىٰ الإسلامي هو عادةٌ قبلية عربية). ويلتقي الحاكم نفسه يوميًّا بمئة أو مئتي من رعاياه -أفرادًا أو جماعات- يستمع لمظالمهم ورؤاهم، ويُنفذُ العدلَ بروحٍ حديثة تقدمية. يؤمن جهان بالتدرج، ويريد دولةً مسلمة وليس إسلامية.

ويرغب جهان في أن تمنح حكومة باكستان القادةَ الدينيين والوجهاء تعليمًا علميًّا ودينيًّا معًا؛ ذلك لأنه علىٰ قناعةٍ بأن ممارسة الفضائل الإسلامية بروح العصر الحديث قد تساهم بقوة في حل مشكلات العصر الجديدة المتراكبة. تتناسب أبوية جهان المستنيرة مع شعبه الذي يقطن أحد أجمل أركان باكستان، إذ تشبه سوات سويسرا ونصلها عبر ممر مالاكاند، أحد الطرق التي سلكها جيشُ الإسكندر الأكبر. وقد اكتشفت بعثة أثرية إيطالية تحت إشراف الدكتور توتشي قِطَعًا فنية فخمة ترجع لمملكة جاندارا. وكذلك تعتبر سوات من أكثر المناطق خصوبة في غرب باكستان، وتحصّل إيرادات سنوية من الأراضي الزراعية الغابات والجمارك ما يبلغ قرابة مليونَي دولار، والتي يسخّرها الحاكم في تحسينات دائمة، خاصةً الإنفاق علىٰ الخدمات الطبية والتعليمية. أما البردة

Purdah [الاحتجاب] فهو أمرٌ اقتصادي محض، إذ لا يحجب نساءه إلا الغني. والفتيات تنزعن الحجاب بمجرد إتمامهن تعليمهن. وقد أقام الوالي -لقب حاكم سوات- مستشفًىٰ مجانيًا، لكن لا يعمل فيه إلا ممرضون ذكور، ولذلك تُحجِم عنه النساء. وتدرس الفتيات بالأساس للعمل بالتدريس، والمدارس هناك مجانية. وقد أقام الوالي كليةً تحمل اسمه، وعند زيارتي كان هناك أربعمائة طالب منتسبون للكلية للحصول علىٰ درجة البكالوريوس من جامعة بيشاور. وقد أشار إلىٰ أنه بغير الاقتراض -بغير فائدة طبعًا- ما كان يمكنه بناء المدارس ولا المستشفىٰ ولا الكلية ولا أي مرافق حضاريةٍ أخرىٰ.

ربما يمكنني تلخيص انطباعاتي التي اكتسبتها في العديد من المحادثات ومناقشات المحاضرات في تلك المرحلة بالقول -أولًا وأخيرًا- إن مقابلة بشرٍ مثلنا يواجهون بقوة مشكلاتٍ صعبة في المجالين المادي والروحي تفرض علىٰ باحثي الإسلام التعقل والحرص. فنحن لا ندرس -ربما للأسف؟- نصوصًا من عصورٍ مضت، بل نتعامل مع رجال ونساء علىٰ قيد الحياة ومع مشكلات حية، وفي ظل أوضاع تتغير دائمًا وتتفاقم المشكلات فيها ولا تتضاءل. وأول تعديل يجب علينا القيام به هو أن الإسلام في شبه القارة الهندية الباكستانية فريد من نوعه بسبب قرون من مجاورة الهندوسية وحكم الأقلية المسلمة الطويل للأغلبية الهندوسية. وقد ساهم سقوط الحكم المغولي وصعود بريطانيا وتمرد عام ١٨٥٧م في تدهورٍ لم توقفه أي حركة إحياء ولا حركة الخلافة التي كان للدين فيها دورٌ كبير كما كان للسياسة ولم تستطع إلا تحويله لحركة تطالب بحكمٍ ذاتي للمسلمين تقوم علىٰ أسس اقتصادية واجتماعية بالأساس. ولم يكن للدين دور فعّال إلا في المراحل الأخيرة من النضال لأجل باكستان. وبخلطه بالسياسة، كان يجب علىٰ الإسلام أن ينخرط في السياسة اليومية، والتي أدت حتمًا إلىٰ استخدامه كأداة في اللعبة السياسية. لقد كان ولا يزال ذلك أمرًا مؤسفًا، لأن هذه الحقيقة [أي استخدام الدين أداةً في السياسة] صبغت غالبًا تعامل القادة مع الإسلام حين يتعاملون مع ممثليه من الوجهاء والعلماء. وغالبًا ما يتسم العلماء خاصةً بمعرفةٍ تقليدية أكثر من خبرتهم وحكمتهم الدنيوية. ولكن عند إقحامهم في المعركة السياسية يُضطرون إلىٰ اتخاذ مواقف أكثر جمودًا وتشددًا، بدلًا من المواقف التي

تناسب التطور السياسي والاقتصادي والاجتماعي الصحيح، والتجديد الداخلي للإسلام باعتباره أسلوب حياةٍ ديني.

أميل إلىٰ الاعتقاد بأن السيد أبا الأعلىٰ المودودي وجماعته الإسلامية هم فقط من لديهم أهداف واضحة المعالم ويسعيان إلىٰ تحقيقها بإصرار وعزيمة، مستفيدين في ذلك من آليات نقلوها عن الفلسفات والحركات السياسية الشمولية. فقبل كل شيء، هم يملكون تصورًا واضحًا عما يجب أن تكون عليه الدولة في باكستان؛ يجب أن تكون نظامًا إسلاميًّا. إلا أن هذه الرؤية لا تروق إطلاقًا للقيادة السياسية في باكستان في الرئاسة والحكومة كما لا تروق لغالبية النخبة المثقفة غربية التعليم والتوجه في سلك الخدمة المدنية والمهن. لكن يصعب علينا تقدير مدىٰ الإيمان والالتزام الديني الذي يمتلكه هؤلاء ممن يقوم علىٰ أكتافهم بقاء باكستان وتطورها. إذ لا يمكننا التفتيش في عقولهم وقلوبهم، بل نحكم فقط علىٰ أقوالهم وأفعالهم. ويجب علىٰ الجميع -أحبوا ذلك أو كرهوه- أن يعلنوا ولائهم للإسلام، وتكمن الصعوبة في أنه -كما قلنا مرارًا- يجب أن يلعب الإسلام دورًا -كبر أو صغر؛ هذا أمرٌ آخر- في بناء دولةٍ مستقلةٍ للمسلمين في باكستان.

ونظرًا لتعودنا التفكير من منطلق الإسلام التقليدي بمركزيته القانونية، يجب أن نقلل من التركيز علىٰ نظرية الفقهاء ممن حفظت أمثلتُهم للشريعة Idealisation of the Shari'a الإسلامَ، ونهتم أكثر بواقع الخلافتين الأموية والعباسية والدول المسلمة في الهند منذ العصور الوسطىٰ وحتىٰ نهاية الفترة المغولية. ففي حين ترسّخ النظرية القول بأن هناك وحدةً بين الديني والسياسي في الإسلام، يثبت الواقع بجلاء أن هناك شقاق بين المثال والواقع؛ إذ نجد دولًا مسلمة وليس دولًا إسلامية، حتىٰ تحت حكم أورنجزيب. ولا نحتاج إلا لقراءة ضياء الدين بَرَني[1] من القرن الرابع عشر لندرك ازدواج نظام حكم المسلمين في الهند القروسطية،

---

(١) انظر: (Fatawa-i-Jahandari)، المترجم تحت عنوان «النظرية السياسية لسلطنة دلهي» لأصفر عمر سالم خان، بالإضافة إلىٰ المقدمة، والهوامش، ودراسة نقدية لحياة ضياء الدين برني وفكره لمحمد حبيب (دلهي، لا يوجد تاريخ).

ولنتذكر أيضًا خلافة النبي الثنائية التي تحدث عنها شاه ولي الله الدهلوي؛ خلافة دنيوية وأخرىٰ روحية. ومن الأهمية بمكان أنه يجب علىٰ ليبراليي التوجه من المثقفين أن يستندوا إلىٰ أفكار شاه ولي الله، ويتعين علىٰ التقليديين أن ينظروا في مرحلة الإسلام التكوينية الأولىٰ في الجزيرة العربية ليبرروا تصورهم عن الدولة الإسلامية. وسواءً استخدم هؤلاء الأخيرون القرآن والسنة بغموض دون ذكر الشريعة أم لم يفعلوا، فهم يقصدون دولةً تقوم علىٰ قانون إلهي وتتمحور حوله، وتراعي الفقه مراعاةً تامة.

ويتبنىٰ محمد أسد وغلام أحمد برويز وآخرون ممن يلفون لَفَّهم موقفًا وسطًا يصعب تحديد ملامحه بصورة دقيقة. لم أستطع أثناء زيارتي تقدير قوتهم العددية، لكني أميل إلىٰ أن من قابلتهم يشكّلون أكثر العناصر الباعثة علىٰ الأمل -بالنسبة لإسلامٍ مفعم بالحياة- في ظل الوضع الملتبس والمُحْبِط الذي وجدته عامي ١٩٦٠ و١٩٦١م. فهنا نجد تحليلًا ونقدًا صادقين وجادين ينبعان من إيمان عميق ومسؤولية وطنية. فقد كانت الوطنية والشعور بالواجب والمسؤولية الوطنية الفكرةَ الأساسية في خطابات الرئيس أيوب ومناشداته لشعب باكستان باسم الإسلام، وبالاستخدام المتكرر لمصطلح «الأيديولوجيا الإسلامية». والاختبار الحقيقي لادعاء المثل الإسلامية علىٰ لسان الكثيرين كالأخوة والمساواة والعدالة الاجتماعية يكمن في الجهود الواعية لترجمة هذه المثل إلىٰ واقع حقيقي في الاحتياجات اليومية للدولة والمجتمع الباكستانيين. ولا يمكن تحقيق الكثير من ذلك بغير الموظفين المدنيين المتفانين في الإدارة، ولجنة التخطيط، والمعاهد البحثية، ورابطة عموم نساء باكستان، وغير ذلك من المنظمات الشبيهة. وفي مجال التعليم بُذِلت العديد من الجهود في التخطيط والبحث[1]، ويظل جوهرُ المشكلة متمثلًا في وضع الشريعة -إن كان لها- في حياة الدولة، وليس في مطالب التقليديين أو في رفض الحداثيين ومؤيدي الدولة اللادينية. فعلىٰ الرغم من الأحكام الإسلامية، لا يعتبر الإسلام دينًا رسميًا للدولة، إلا أنه استخدِم بل واستغِل أحيانًا لأغراض سياسية.

---

(١) انظر الفصل الخاص بالتعليم أدناه، (ص/ ٣٤٤-٣٦١).

يجب أن يوحد الإسلام غرب باكستان وشرقها؛ لأنه لا يوجد أي شيء آخر يعزز الوحدة القومية [بين الجانبين]. فلا زالت باكستان الشرقية متمردةً منذ نشأة الدولة لأسباب سياسية واقتصادية. وشعر المسلمون البنغال بالظلم والتمييز ضدهم في العوائد التي لم تكن متناسبة مع الإيرادات التي تأتي من إنتاجهم للجوت، وكذلك في تمثيلهم في المؤسسات الجمهورية المدنية والعسكرية. لقد كان هذا انطباعي بعد إقامة رائعة في دكا [عاصمة الإقليم]. وينبغي أن يساعد التمثيلُ المتساوي لغرب باكستان وشرقها في الجمعية الوطنية وإقرارُ دستور عام ١٩٦٢م لتناوب الجلسات بين الشرق والغرب وإجراءات أخرىٰ في تعزيز الوحدة القومية. وبصفة عامة، يبدو أن المسلمين في باكستان الشرقية أكثر تعلقًا بالإسلام من مسلمي الغرب. ولذلك من الضروري أن يضفي الإسلامُ محتوًىٰ روحيًّا علىٰ القومية الباكستانية، أو (كما يقول الزعماء الدينيون والسياسيون) أن الإسلام يشكّل أيديولوجيا الأمة. وإن اعتبرنا أن الأيديولوجيا تعني «مذهبًا» سياسيًّا، نجد أننا قد عُدنا من حيث بدأنا؛ أنه لا يمكن حلُ الطبيعة الإشكالية للإسلام إلا بالتحديد الدقيق لدور الإسلام باعتباره مجموعةً من المبادئ الهادية أو نظامًا سياسيًّا وأسلوبًا دينيًّا للحياة يُعبّر عنه قانونيًّا أو كلا الأمرين معًا.

وبعد أن كنت مقتنعًا قبل زيارتي لباكستان بحتمية الدولة الإسلامية فيها، سرعان ما أدركت أن ذلك قد لا يكون حلًّا، أو علىٰ الأقل ليس حلًّا فوريًّا ويقتضي -كي يتحقق في وقتٍ لاحق- إحداث توليفٍ حقيقي بين أسس الإسلام والاحتياجات المادية والروحية للحياة الحديثة، وذلك علىٰ يد أمةٍ باكستانية تتسع للاأدريين والملحدين ولأتباع الديانات الأخرىٰ، علىٰ أساس من المساواة الكاملة وبروح الخدمة الصادقة للأمة الواحدة التي تجمع شعوبًا مختلفة. وما إن كان الإسلام يمكن تكييفه إلىٰ هذا الحد هو السؤال الضخم المثير للشكوك، وخاصةً إن فُهم الإسلام باعتباره أيديولوجيا لا يمكن إلا للمسلمين المؤمنين الانتساب لها.

قد لا يكون التخمين مُجديًا إلىٰ حد كبير، خصوصًا إذا لم تكن هناك أدلة ملموسة يقوم عليها. وإن كان هناك رأي نغامر به فهو أن دولةً لادينية تكفل

الحرية الدينية وخاصةً في عصر تشكيكٍ وإلحاد كالذي نعيشه تمثل فرصةً أفضل لشعب منقسم في إيمانه الديني وثقافته وعاداته. وربما تشير البوادر إلىٰ أن رؤيةَ القائد الأعظم عن باكستان مستقبلية لا يفرّق بين المسلمين والهندوس فيها إلا الدين وتوحدهم خدمة بلدهم الواحد، أقربُ إلىٰ التحقق، في دولةٍ نُصّ علىٰ مبادئها بالفعل في ديباجة الدستور الذي خَلَف وثيقة الأهداف الدستورية.

لجنة الدستور تعمل

المرحلة التالية في تقريرنا هي المناقشة الوجيزة للمسألة الإسلامية كما طرحت نفسها أمام لجنة الدستور التي شكّلها الرئيس. وكان من بين المهام التي احتواها بيان اختصاصات اللجنة أنها «تقدّم مقترحاتٍ دستورية -بعد أخذ روح الشعب في الاعتبار- تنظر في الكيفية التي يمكن بها أفضل تحقيق للغايات التالية: ديمقراطية تقبل الظروف المتغيرة وقائمة علىٰ مبادئ العدالة والمساواة والتسامح الإسلامية . . .»[1]. وبناءً علىٰ ذلك، تناول أعضاء برئاسة السيد المستشار محمد شهاب الدين في فصل خاص بـ «الديباجة والأحكام الإسلامية»، ونصوا[2] في الفقرة ١٨٣ علىٰ ما يلي: «تؤيد غالبية الآراء (٩٦,٦٤%) تبني هذه الديباجة . . .». وأشاروا إلىٰ المناقشة التي حدثت في الجمعية التأسيسية الأولىٰ التي عارض فيها الهندوس الإشارات إلىٰ الإسلام، وقدموا [أي لجنة الدستور الجديد] بعض الملاحظات ذات الصلة في الفقرة ١٨٤ التي تنص علىٰ أن:

> يرىٰ البعض أنه من غير الصحيح القول بأن الهدف من البداية كان إقامة دولة إسلامية في باكستان، بل كان الدافعَ الأساسي لحركة باكستان الرغبةُ في تجنب سيطرة الأغلبية الهندوسية، وفي هذا الصدد يُعتمد علىٰ عدم وجود أي إشارة إلىٰ الدولة الإسلامية في إعلان لاهور. لكن يسير رأي الأغلبية عكس ذلك الاتجاه، وتدعمه تصريحاتٌ متنوعة أدلىٰ بها القائد الأعظم وقائد الأمة (لياقت علي خان). إلا أن الحكمَ علىٰ كيف كان الأمر في البداية سؤالٌ

---

(١) انظر: تقرير لجنة الدستور الباكستاني، (١٩٦١)، (كراتشي، ١٩٦٢)، (ص/ ١).

(٢) المرجع السابق نفسه، (ص/ ١١٤).

أكاديمي، لأنه حتىٰ وإن لم يكن الهدفُ تأسيسَ دولةٍ إسلامية، فإنه لا شك في أن أغلبية هذه البلاد الآن تريد نظام حياةٍ إسلامي . . .»[1].

من الممكن التشكك بالفعل فيما إذا كان «نظام حياة إسلامي» هذه تتطابق في المعنىٰ مع مفهوم «الدولة الإسلامية»، وفيما إذا كانت هذه الأغلبية التي تحدثوا عنها تمثل أغلبية الشعب بالفعل أو أغلبية من أرسلوا ردودهم علىٰ اللجنة فقط. ويجب علينا أن نتذكر أن مؤيدي الدستور الإسلامي، التقليديين والحداثيين كليهما، استغلوا كل الإمكانيات المتاحة علىٰ أكمل وجه لإيصال آرائهم ووجهات نظرهم إلىٰ لجنة الدستور. فجمعوا توقيعات علىٰ الإجابات التي أعدوها لاستبيان اللجنة ثم أرسلوها. ولذلك، نشر تسعةُ عشر عالمًا **ردًّا علىٰ استبيان لجنة الدستور** في صورة كتيب احتوىٰ ما قدّموه وناقشناه سابقًا في تقرير **المبادئ الأساسية للدولة الإسلامية** لعام ١٩٥١م، مع صيغة نهائية تُقتطع من الكتيب ويوقّع عليها ويرسلها كل من وافق علىٰ مطالباتهم من القراء إلىٰ رئيس اللجنة. وفي ردهم علىٰ السؤال ٣٤، أقر الكتيب أنه:

«أولًا؛ قامت باكستان بفضل تضحيات عموم المسلمين، وبعد فضل الله، لا يضمن وجود باكستان وقوتها إلا عزيمة وإصرار عوام المسلمين. وما كان لغير مسلم دورٌ في إنشاء هذه الدولة . . . وثانيًا؛ باستثناء بعض كبار موظفي الدولة الكبار وعدد محدود ممن ينتمون إلىٰ العائلات الثرية، يرغب السواد الأعظم من المسلمين في أن يروا بلادهم دولةً إسلامية مزدهرة، قوانينها إسلامية، ونظام حكمها إسلامي، ونظامها التعليمي إسلامي. ولهذا ضحىٰ المسلمون بحياتهم وأموالهم وأعراضهم لإقامة باكستان. وكانت هذه الغاية همهم الوحيد من إقامة باكستان ولذلك الهدف لا زالوا يهتمون ببقائها. ولا عداء لهذه الدولة أكثر من تدمير هذه الغاية؛ وما الذي يمكن بعد إحباط وتيئيس عوام المسلمين لحفنة قليلة من هؤلاء ممن يخجلون من مجرد ذكر الإسلام -دينهم- أن يفعلوه لدعم هذه الدولة . . .؟».

---

(١) المرجع السابق نفسه، (ص/ ١١٥).

يصدر ذلك عن علماء تقليديين لم يكونوا بالطبع في الصفوف الأولىٰ من معركة باكستان، ويدّعون أنهم يتحدثون نيابة عن «٨٥% من مسلمي هذه البلاد»، ويحثون «أعضاءَ اللجنة المثقفين» علىٰ

« . . . إدراك أن المسلمين لا يتوقعون من الدولة أن تساعدهم في تعلم دراسة القيم الأساسية الإسلامية (موضع سؤال ٣٤ في استبيان اللجنة)، فقد كانوا يدرسونها قبل قيام باكستان، وسيظلون علىٰ ذلك إن شاء الله في المستقبل. فهم لم يقيموا دولةً جديدة مستقلة بتضحيات ومآسٍ عديدة لأجل ذلك فقط؛ بل ما يريدونه أن تكون باكستان دولةً إسلامية مكتملة الأركان، ولتحقيق ذلك فإن الحد الأدنىٰ الذي يلبي طموحاتهم هو أن تظل المواد من ٢٤ إلىٰ ٢٦ والمواد ٢٨ و٣٠ و٣٢ (أ) و١٩٧ و١٩٨ كما هي في الدستور السابق. وغني عن القول أن هذه المواد معيبة وغير كافية من المنظور الإسلامي، ويجب الوصول إلىٰ اتفاق أفضل [حولها].

وفي الإجابة علىٰ السؤال ٣٩ -«عن ديمقراطية تقبل الظروف المتغيرة وقائمة علىٰ مبادئ العدالة والمساواة والتسامح الإسلامية»- لفت العلماء انتباه اللجنة إلىٰ «المبادئ الاثنين والعشرين الأساسية للدولة الإسلامية . . . والتي من خلالها ستعلم اللجنة ما هي بالضبط مبادئ العدالة والمساواة والتسامح الإسلامية، وكيف يمكن تأسيس ديمقراطية كهذه». وبالطبع، لا يتفق تقرير منير مع هذا الرأي.

وأخيرًا، أقر العلماء في إطار الإجابة علىٰ السؤال ٤٠ الخاص بالحث علىٰ تقديم الاقتراحات:

> «ترغب أغلبية ساحقة من شعب هذه البلاد في تطبيق القوانين الإسلامية؛ وبالتالي لا يكفي النص في الدستور علىٰ ضرورة عدم تضارب أي قانون مع أحكام الإسلام كما قررها القرآن الكريم والسنة؛ بل يجب الاشتراط إيجابيًّا أن هذين هما المصدر الرئيسي والأساسي للقوانين»[١].

---

(١) الردود علىٰ استبيان لجنة الدستور التي صيغت في اجتماع ضم تسعة عشر عالمًا (١٩٦٠)، (ص/٢٦-٣١).

كان مولانا السيد أبو الأعلىٰ المودودي من هؤلاء العلماء التسعة عشر، وكان يتغيا كسب جماهير العوام من خلال دعايته المؤثرة. ولا يملك هؤلاء العلماء -ولا أمكنهم إثبات أنهم يملكون- تأييد الغالبية العظمىٰ من المسلمين للدولة الإسلامية كما يتصورونها هم، إذ إن الجماهير أميون وسلبيون إلىٰ حد كبير، وكل ما يرغبون فيه هو تحسين أحوالهم المادية.

أصدر أتباع غلام أحمد برويز أيضًا مادةً يعرضون فيها آراءهم حول الدستور الإسلامي، فوزعوا أيضًا كتيبًا بعنوان **مواد أساسية في دستور باكستان الإسلامي**، يقوم علىٰ القرآن فقط، ليوقّع عليه الناس ويرسلونه للجنة الدستور. وفي ردهم علىٰ استبيان اللجنة الذي نُشر أيضًا في صورة كتيب، ذكر هؤلاء مطالبتهم بإقامة دولة إسلامية ذات دستور إسلامي يقوم علىٰ القرآن وحده. يعكس كتيب المواد الأساسية في أربع عشرة مادة الدولةَ الإسلامية المثالية من منظور غلام أحمد برويز؛ ويتمثل أبرز ملامح هذه المواد في التالي: (١) «الحاكمية والسيادة لله وحده» (٢) « القرآن الكريم هو المرجعية العليا التي تشكل أساس الدولة، ولا يجب قبول أي شيء يتضارب معها» (٣) «تشكيل الحكومة واجب الأمة كلها، ويجب أن يكون بالشورىٰ» (٤) «تشكل الأمة -كلًّا واحدًا- الحكومة، وتُحظَر الفرق والأحزاب حظرًا تامًّا» (٥) كل من يصلح للقيام بواجبات الدولة يمكنه ذلك، شريطة أن يكون كفؤًا «وملتزمًا بتعاليم القرآن» (٧) الشرط الأساسي لـ «رئيس الدولة، وأعضاء المجلس الاستشاري، والوزراء، وأعضاء المجلس التشريعي والمسؤولين التنفيذيين، وكل من يرتبط من الموظفين بأعمال الدولة: (أ) العلم بالأصول والأحكام القرآنية». (٨) «يتمتع المجلس التشريعي بالحق في سن قوانين الدولة علىٰ النحو المطلوب عن طريق الشورىٰ، بشرط أن تبقىٰ دومًا في إطار الأصول القرآنية التي لا يجوز مخالفتها ولا التعدي عليها، ولا يجوز سن أي قانون يتضارب معها». (١١) «يجب لأجل تحقيق ما علىٰ الله للناس، أي الرزق، أن توضع وسائل الإنتاج وفائض ثروة الأفراد أمانةً تحت تصرف الدولة، ليسهل استخدامها في تحسين حياة المواطنين، أي تطبيق نظام الربوبية أو الاقتصاد القرآني». (١٣) «يتمتع كل مواطن بالحقوق الأساسية التي كفلها القرآن الكريم . . .». والمادة الأخيرة تتعلق بغير المسلمين من المواطنين.

يمنح هذا الدستور القرآني سلطاتٍ تنفيذية لرئيسٍ لديه مجلس استشاري -طبقًا لمبدأ الشورىٰ- ومن المفترض أن يصدر القوانين التي يضعها المجلس التشريعي إن وافق هو عليها. ويمكن استنباط ذلك من غياب أي عبارة صريحة حول هذا الموضوع. والسمة الجديرة بالملاحظة هنا في هذه الخطة هي تسويتها الاقتصادَ القرآني بنظام الربوبية، أي النظام أو القانون الإلهي الذي يبدو أنه يعني اقتصادًا قائمًا علىٰ مبادئ العدالة والمساواة والأخوة القرآنية؛ كل ذلك تحت تصرف الدولة.

وبالطبع كانت **إجابات الاستبيان** أكثر تماسكًا، إذ وجب علىٰ واضعيها ترجمة المواد الأساسية إلىٰ إجابات محددة علىٰ أسئلة محددة. ولا يمكننا عرض مناقشةٍ مفصلة هنا للإجراءات التي اقترحها هؤلاء المؤيدون الليبراليون للدولة الإسلامية، إذ إننا مهتمون بالمبادئ في المقام الأول. لكن المهم هنا -وبغض النظر عن أي شيء آخر- هو إصرارهم علىٰ سمو القرآن، الذي يُحدَّد معناه الدقيق فيما يخص القوانين عن طريق المحكمة العليا باعتبارها أعلىٰ سلطةٍ قانونية بعد القرآن، وحكمها فصلٌ ملزم يعلو علىٰ خلافات التفسير في المذاهب التقليدية الأربعة. ويقتضي ذلك أن يكون لدىٰ القضاة علمٌ عميق بالقرآن، فهم يقومون بوضوح علىٰ تحديد ما هو «شرع الله»، ويُشار إلىٰ ذلك في الإجابة علىٰ السؤال الأول الذي ينص أيضًا علىٰ أنه «(٤-أ) يجب علىٰ الدولة أن تهتدي في سياساتها التشريعية والتنفيذية بمبادئ القرآن الكريم، (ب) ويجب أن تجعل الدولة كل القوانين -في أقرب وقتٍ ممكن- متوافقةً مع مبادئ القرآن». وعلىٰ السؤال الثاني، يجيب أتباع غلام أحمد برويز بأن:

> «الطريقة الوحيدة لمنع تكرار أخطاء الماضي المكلفة هي تبني دستورٍ إسلامي. فالقرآن وحده هو الذي يُكن له كلُ المسلمين كلَ الولاء، بغض النظر عن اختلافاتهم. وعندما يصبح القرآن أساس دستورنا الجديد، سيتحقق الاستقرار الذي ننشده. ومن الضروري أيضًا توزيع سلطة الدولة بين هيئاتها المختلفة حتىٰ تضمن كلُ شريحة من المجتمع المشاركةَ والمراقبة الفعالة فيما يخص وضع السياسات».

ويمكن تحقيق ذلك عبر الاقتراع العام لجميع المواطنين بصرف النظر عن الجنس «بالتصويت المباشر في مجلس النواب والانتخاب المحدود عبر المؤسسات المهنية في مجلس الشيوخ . . .» (ص ٩ من كتيب إجابات). ويتضح موقفهم الأيديولوجي من ردهم علىٰ السؤال الثالث عشر (حول كون الدوائر الانتخابية منفصلة أم مشتركة بين المسلمين وغير المسلمين)، إذ قالوا إن «باكستان قد تأسست علىٰ نظرية الأمتين المنفصلتين، وبذلك تكون الدوائر المنفصلة أمرًا لا غنىٰ عنه لهذا المبدأ الأيديولوجي؛ فالمسلمون يجب أن يصوتوا وحدهم لصالح من يمثلون أيديولوجيتهم المتميزة، ويجب علىٰ غير المسلمين ممن لا يتقبلون هذه الأيديولوجيا أن ينتخبوا ممثليهم عند الضرورة». ثم يحيلون إلىٰ إجابتهم عن السؤال الأربعين الخاص بوضع غير المسلمين في الدولة الإسلامية؛ ومما يكتسي أهمية خاصة وبالغة أنهم يبررون التمييز بين المواطنين المسلمين وغير المسلمين استنادًا إلىٰ سلطة القائد الأعظم. يبرز ذلك مدىٰ أهمية الإسلام في الكفاح لأجل إقامة وطن مستقل لمسلمي شبه القارة أثناء مرحلته الحاسمة، وكذلك يبرز أن محمد علي جناح قد غيّر أفكاره بعد التقسيم. فلكونه زعيمًا معترفًا به لأغلبية المسلمين الهنود ممن رغبوا في العيش مسلمينَ في دولةٍ مستقلة، شدد محمد علي جناح علىٰ الاختلافات بين المسلمين والهندوس واعتبرها مبررًا للمطالبة بالحكم الذاتي. وفي الوقت نفسه أكد علىٰ ضرورة «حماية الأقليات والمحافظة علىٰ حقوقها علىٰ أكمل وجه . . .» ونقل أتباع برويز هذا الاقتباس التالي من خطب «جناح» المنشورة، وأسبغوا عليه مرجعيةً قرآنية، في حين أكدوا في الوقت نفسه أنه أقصاهم من الأمة المسلمة إذ قال:

> «علىٰ الرغم من أن المسلمين والهندوس عاشوا معًا في المدن والقرىٰ نفسها، إلا أنهم لم ينصهروا أبدًا في أمة واحدة، بل ظلوا دائمًا كيانين منفصلين . . . لقد بدأت باكستان بإسلام أول واحد من غير المسلمين في الهند. وبمجرد أن يعتنق الهندوسي الإسلام، يصبح منبوذًا ليس علىٰ المستوىٰ الديني فقط، بل اجتماعيًّا وثقافيًّا واقتصاديًّا . . . وعلىٰ مرِّ العصور ظل الهندوس هندوسًا وظل المسلمون مسلمين ولم يندمجا أبدًا في كيان واحد، وكان ذلك

أساسَ باكستان . . . إنهما (أي الإسلام والهندوسية) ليسا مجرد ديانتين بالمعنىٰ الحرفي، بل هما في الحقيقة نظامان اجتماعيان مختلفان ومتمايزان عن بعضهما البعض، وما إمكانية اندماج الهندوس والمسلمين في جنسية واحدة إلا حلم . . .».

وفي رأيهم تعكس تلك التصريحات ومثيلاتها « . . . الروح القرآنية الحقيقية»، وجزموا أن «القائد الأعظم في عمله لأجل باكستان لم يقم بأي مناورات سياسية، بل قام علىٰ مبادئ قرآنية راسخة». وادّعوا أخيرًا أنه كان يفضل دولةً إسلاميةً حين قال:

«هناك سمة خاصة للدولة الإسلامية لا يجب غض الطرف عنها، ألا وهي أن الطاعة لله تعالىٰ، ويُترجم ذلك عمليًا في الاستمساك بالمبادئ والتعاليم القرآنية. ففي الإسلام لا طاعة لملك أو برلمان أو منظمة. بل هي للأحكام القرآنية التي تحدد مبادئ الحرية والانضباط في المجالين السياسي والاجتماعي. بصياغة أخرىٰ؛ الدولة الإسلامية هي وسيلة إنفاذ المبادئ والأحكام القرآنية»[1].

وقد رأينا سابقًا عند مناقشة مداولات الجمعية التأسيسية أن مؤسس باكستان تحدث بطريقةٍ أخرىٰ عندما كان الحاكم العام لباكستان المستقلة ذات السيادة. فقد هوّن رجلُ الدولة «جناح» من شأن الاختلافات الماثلة بين الأغلبية المسلمة والأقلية الهندوسية في دعوته للوحدة الوطنية بين مواطنين يتمتعون بالمساواة ويعتنقون ديانات مختلفة، وهو ما يراه الآن شأنًا فرديًا خاصًا.

ويدافع أعضاء اللجنة أنفسهم عن دستور يقوم علىٰ الدين بحجة أن الأقليات ستكون أكثر أمانًا تحت دستور ديني، أكثر مما ستكون تحت دستور علماني؛ وبالأخص تحت دستور إسلامي، لأن «الإسلام يكفل لهذه الأقليات المساواة والحرية والعدالة، والتي تكون أكثر فعاليةً عندما تكون جزءًا من أيديولوجيا أكثر مما تكون عندما تكون مجرد إعلانٍ للعلمانية». وتلفت انتباهنا عبارةُ «جزءًا من أيديولوجيا» التي ربما عنوا بها ما قرروه لتبرير الدستور الإسلامي؛ ألا وهو أن

---

(١) الردود علىٰ استبيان لجنة الدستور، (ص/ ٢٥، وما بعدها)، وانظر: (ص/ ٢١١، والتي بعدها)، أعلاه، وتأكيدات محمد علي جناح.

«الإسلام يتغلغل في حياة المسلم كلها، ولا يسمح بأن تنفصل السياسة عن الأخلاق كما هو الحال في الدول ذات الدساتير العلمانية»[1]. لنا هنا ملاحظتان: إن ادعائهم أن الدول العلمانية لا تقيم سياستها علىٰ قواعد أخلاقية ادعاءٌ غيرُ مثبت؛ وأنه في حين أن الزعم بأن الإسلام يتغلغل في حياة المسلم كلها يعد مذهبًا تقليديًّا صالحًا وبالتالي يمكن اعتباره جزءًا من «أيديولوجيا إسلامية»، لا ينطبق ذلك علىٰ الأقليات غير المسلمة التي تعيش في إطار دستورٍ إسلامي كما يتصوره مؤيدو الدولة الإسلامية. ويتضح ذلك من **إجابات الاستبيان** الذي نشرته حركة غلام أحمد برويز التي نوت جعل الأقليات مواطنين من الدرجة الثانية في أحد الجوانب المهمة، ألا وهو حرمانهم من تولي المناصب العامة العليا، ذلك إن صح تفسير هذه الفقرة التالية عن رؤاهم حول غير المسلمين في باكستان:

> . . . وسواء وُضع الدستور علىٰ أساس أهداف سياسية عناها ضمنًا قيام دولة باكستان أو علىٰ أساس أيديولوجيا المسلمين، لا مناص من دستور قرآني. أما وضع غير المسلمين في باكستان، فستُكفل لهم العدالة والمساواة حقوقًا أساسية، لكن لن يكون لهم شأن في إدارة الحكومة أو وضع السياسات النهائية لدولة أيديولوجية، وهم مُرحب بهم دومًا للتخلص من حالة العجز هذه عبر تقبل تلك الأيديولوجيا»[2].

وفي مواد أساسية، كفلت المادة (١٤) حقوق الإنسان الأساسية لغير المسلمين، لكن نصّت صراحة علىٰ أنه «نظرًا لعدم قبول غير المسلمين للأيديولوجيا الإسلامية، لا يحق لهم المشاركة في إدارة الدولة التي تتمثل وظيفتها الوحيدة في تجسيد تلك الأيديولوجيا وبلورتها»[3]؛ بل يبدو أن الأمر يتعدىٰ إلىٰ أبعد من ذلك فيستبعد غير المسلمين من كل المناصب العامة وليس فقط الرئيسي

---

(١) تقرير لجنة الدستور الباكستاني، (ص/١١٦).

(٢) (ص/٢٧).

(٣) (ص/٤).

منها كمنصب رئيس محكمة باكستان العليا، والذي شغله كاثوليكي روماني لسنين عدة.

وبالرغم من أن الخلافات بين العلماء وحزب الجماعة الإسلامية الذي يتزعمه مولانا المودودي من جهة وجماعة غلام أحمد برويز الليبرالية من جهة أخرىٰ، فإن القاسم المشترك بينهم رغبتُهم أن تكون باكستان دولة إسلامية تحكمها قوانين إسلامية. ومن حيث المبدأ علىٰ الأقل، لا يهم إن كان القانون الإسلامي قائمًا علىٰ القرآن والسنة بلغة العلماء أو بشكل أكثر تقليديةً كما عند مولانا المودوي مع استخدامٍ كامل للفقه -علىٰ الرغم من أنه يمكننا استنباط أن العلماء يلتزمون بالشريعة التزامَ المودودي بالضبط كما يتضح من ردود أفعالهم علىٰ «مرسوم قانون الأسرة المسلمة» الذي سنشير إليه فيما بعد- أو تُعاد صياغته من جديد استنادًا إلىٰ القرآن فقط، كما في رأي برويز وقوانينه الفرعية التي يصوغها المجلس التشريعي.

هذا ما يعنيه اللاهوتُ السياسي؛ أي إن المفاهيم العقدية عن حاكمية الله وسيادته ووحيه لإرادته وطاعة البشر له ولشريعته النابعة من وحيه؛ كلُ ذلك هو ما يحدد التفكير والفعل السياسيين. ولا تهمُ التسمية، سواء أكانت ثيوقراطية أم ثيوديمقراطية (كما سماها المودودي) أم حكم الشرع (حكم القانون الإلهي). وما يهم فقط هو أن الجماعات الدينية في باكستان، التقليدي منها والحداثي، تريد باكستان دولةً تقوم علىٰ الدين وتدور حوله. ولا يغيّر من هذه الحقيقة الأساسية أن محمد أسد وحركة غلام برويز -مثلهم مثل جماعة الإخوان المسلمين- أكثرُ استعدادًا لمطالب دولةٍ معاصرة وانفتاحًا عليها وأكثر جاهزيةً لتلبيتها من العلماء التقليديين المتشددين أو مولانا المودودي. وأنا لا أقر ذلك إلا باعتباره رأيي الخاص بغض النظر عن رؤيتي فيما يخص فكرة الدولة الإسلامية في عصرنا، وعن احترامي لأصدقائي من باكستان ممن يبتغون إنشاء دولةٍ إسلامية.

لقد ضمَّن أعضاءُ اللجنة في التقرير مقالةً طويلة عن التسامح في الإسلام لتبرير الإبقاء علىٰ ديباجة الدستور القديم في الدستور الجديد الذي سيصدره

الرئيس. لا يوصي أعضاء اللجنة بالتمييز في معاملة غير المسلمين فيما يخص الوظائف الحكومية، ولا يوصون كذلك بما في كتيبات أتباع برويز **مواد أساسية وإجابات** من دعوةٍ إلىٰ أن يكون موظفو الدولة بلا استثناء «علىٰ علم بالأصول والأحكام القرآنية»[1]. وفي عام ١٩٥٢م طالب مولانا المودودي بتدريبٍ أخلاقي علىٰ المبادئ الإسلامية، وكذلك العلماء في ١٩٥١ و١٩٥٣م.

وتتمثل النقطة المهمة في توصيات اللجنة حول الأحكام الإسلامية في قناعة أعضائها الجازمة في أن القرآن يجب أن يكون أساس عقيدة مسلمي باكستان وسلوكهم، «فالإسلام ليس مجرد صلوات وتأملات دائمة، بل حياة اجتماعية واقعية يحياها المسلم طبقًا للمثل الأعلىٰ»[2]، ويوصون كذلك بالتزام يقوم علىٰ تعاليم القرآن الأخلاقية. لكنهم لا يذكرون القانون الإسلامي في هذا السياق. ويشيرون إلىٰ وضوح الصراع بين الإيمان والعمل، ويلقون بلائمته علىٰ رغبة «بعض جيلنا الأصغر سنًّا ممن يعتبرون الدين بلا أي قيمة عملية، مما يؤدي إلىٰ تفضيلهم دولةٍ علمانية».

وقد أُلقي بلائمة هذا الفصل بين الإيمان والعمل علىٰ قاصري الوعظ والتعليم من الملالي. ويجزم أعضاء اللجنة أنه «لا شك لدينا البتة في أن الإسلام يلبي كل احتياجاتنا». ورأوا أن العلاج يكمن في عمل المعهد المركزي للبحوث الإسلامية خطوةً أولىٰ أساسية عن طريق ربط عمله بمشكلة الإحياء الأخلاقي عبر وسائل دينية في مقابل العلمانية. وأقروا أن:

> «نحن نمتلك أيديولوجيا [قرآنية] تمكننا من تأسيس دولة رفاه نموذجية، ويخبرنا التاريخ أن هذه الدولة قد نشأت بالفعل نموذجًا في عصر الإسلام الأول. وإن كان الجيل الجديد يشك في فعالية الإسلام، فذلك بسبب عدم إدراكهم لإمكانية التطبيق الشامل للتعاليم القرآنية وقلة المعرفة بالتاريخ الإسلامي. ويكمن العلاج في الدراية

---

(١) المواد الأساسية، (المادة/ ٧)، (ص/ ٢)، الردود . . . ، (ص/ ١٩)، (٢ ط، و٣)، انظر أيضًا: المودودي (ص/ ١٥٢)، أعلاه.

(٢) تقرير لجنة الدستور الباكستاني، (ص/ ١٢٠).

بمبادئ الإسلام وتاريخه، وليس في نبذ الدين بالكلية. ومن يتشدقون بالعلمانية في باكستان يتجاهلون أن سلوك المرء لا يتغير بمجرد تغير الألفاظ. وإن كان هناك مجال لإصلاح أنفسنا، فلا يمكن ذلك إلا عبر الاستلهام من الإسلام. فالعلمانية الليبرالية الغربية نفسها التي تجذب الجيل الجديد تقوم علىٰ الالتزام التقليدي الذي نشأ عندما كان الدين ذا قوةٍ في هذه البلاد. ومعايير الرفاه الاجتماعي التي عرضها الإسلام ليست أقل من تلك التي تبانها الغرب. ونحن إن لم نتبع مبادئ الإسلام، فلن يفيد مجرد تغيير التسمية في شيء. ولذلك نرىٰ أنه من الضروري فهمُ تلك المبادئ والدراية التامة بتاريخ التطبيق الفعلي لهذه المبادئ. ولذلك، لا بد من إنتاج كتابات واسعة النطاق تشرح قيم الإسلام الأساسية في ضوء المعارف الحديثة وتوفيرها لكل من يمكنه القراءة والفهم. ويتضح أنه لذلك اشترط الدستور السابق في المادة ١٩٧ تأسيس منظمة للبحوث الإسلامية والدراسات العليا تساعد علىٰ إعادة بناء المجتمع المسلم علىٰ أساس إسلامي حقيقي»[1].

يمثل هذا التوجه مثاليةً عملية، ويصبح مقبولًا عقلًا بعد الإيمان بفعالية وقدرة التعليم وبشرط أن تكون عبارةُ «في ضوء المعارف الحديثة» تعني المقاربةَ العلمية الدقيقة -لا الجدلية ولا التبريرية- في دراسة كلاسيكيات الإسلام العربية والفارسية، وخاصةً تلك المتعلقة بالتاريخ الإسلامي عبر استخدام أدوات النقد التاريخي. وإن تم ذلك، سينشأ بالتأكيد جيلٌ جديد من المسلمين ذوي العلم والوعي. لكن كيف يمكن لذلك أن يؤثر علىٰ الجيل الحالي من طلبة الجامعات والخريجين والموظفين من الشباب ممن لا جدال في أن التوجه نحو العلمانية أو علىٰ الأقل اللائكية يزداد بينهم يومًا بعد يوم؟

ومن المهم للغاية أيضًا أنه في الإجابة علىٰ سؤال ما إذا كان يجب إضافة شرط عدم التضارب إلىٰ الدستور الجديد كانت «أغلبية ساحقة (٩٧.٢٣%) تفضّل

(١) المرجع السابق نفسه، (ص/ ١٢١).

تبني الدستور لهذه المادة . . .»، وكان تعليق أعضاء اللجنة ذا دلالة مهمة إذ قالوا:

«لا نعتقد أن تلك الأغلبية قد تمعنت بصورة كاملة في الصعوبات المرتبطة بهذه السؤال. فأقليةٌ (٦٣.١٪) رأت لا ضرورة في وجود مادةٍ إسلامية . . . وأخرىٰ (١٤.١٪) اعتبرت أنه يجب أن يتسق القانون مع المبادئ القرآنية فقط وأنه يجب حذف كلمة «السنة» من المادة. وفي مقابل ذلك هناك الرؤية التي يتبناها البعض بأن القرآن وحده بغير السنة سيثير جدًّا حول تفسيره، إذ إن السنة في الحقيقة ما هي إلا تفسير وشرح للكتاب العزيز»[1].

وتابع أعضاء اللجنة ذكرهم للصعوبات التي تنضوي عليها عملية الحكم بحجية الأحاديث [النبوية]، وتدوينهم رأي الوفد الرسمي بأنه

«إن كانت هناك حاجةٌ لحكم أكثر تفصيلًا فيمكن سنه دون أن يتضارب مع مبادئ الإسلام كما أقرها القرآن الكريم والسنة النبوية، مع الحق في الاجتهاد لتلبية مقتضيات العصر وحاجات المجتمع المعاصر . . . أما بالنسبة للاجتهاد، فهناك أيضًا آراءٌ مختلفة. وهناك أيضًا الاختلاف حول ضرورة تعليق القانون العام -في مساحات غير الأحوال الشخصية- الذي ظل مطبّقًا في شبه القارة لفترة طويلة، وفي هذا الصدد تكتسبُ حقيقة أنه لم يتم التوفيق بعد بشكل تام بين القانون العام والقرآن والسنة أهميةً خاصة».

وبصيغةٍ أخرىٰ، يتبنىٰ أعضاء اللجنة رؤيةً عملية واقعية -وقد رأينا سابقًا أن القانون الأنجلوإسلامي يُنظر إليه علىٰ أنه متفق بصفة عامة مع المبادئ الإسلامية- وتسير إشارتهم للدول المسلمة الأخرىٰ في نفس الاتجاه. ثم يستندون إلىٰ «إقبال» لدعم رأيهم في أن التشريع بناءً علىٰ الأحاديث [النبوية] أمرٌ صعب، فينقلون عنه نقله عن شاه ولي الله الدهلوي الذي يقضي بأنه . . .

«عندما نتكلم بوجه عام عن أي نبي، فإن الشريعة التي يأتي بها تراعي العادات والأحوال والخصائص المميزة للناس الذي بُعث إليهم علىٰ وجه

---

(١) المرجع السابق نفسه، (ص/ ١٢٤)، الاقتباس منقول عن إقبال، مرجع سبق ذكره، (ص/ ١٦٣)، وليس كما تم النص عليه في التقرير، (ص/ ١٧١، ١٧٢).

الخصوص . . . والطريقة التي يتبعها النبي هو أن يعلّم ويدرّب شعبًا معينًا، ويتخذ منهم نواةً لبناء شريعة عالمية، وهو أثناء أدائه هذه المهمة يؤكد المبادئ التي تقوم عليها الحياة الاجتماعية لكل البشر، ويطبقها علىٰ حالات ملموسة في ضوء العادات الخاصة لشعبه الذي يعايشه مباشرة، وأحكام الشريعة الناتجة عن هذا التطبيق (كأحكام العقوبات) هي أحكام -إلىٰ حد ما- خاصة بهذا الشعب، ولمّا كانت هذه الأحكام ليست مقصودةً لذاتها، فلا يمكن تطبيقها بحرفيتها في حالة الأجيال القادمة . . .»[1].

وجديرٌ بالذكر أن إقبالًا كان همُه مسلمي شبه القارة، لا مسلمي الجزيرة العربية، وأن الاستنتاج الذي نستخلصه من هذا الاقتباس -والذي يبدو أنه رأي اللجنة أيضًا- أنه، علىٰ الأقل، بعض القوانين القائمة علىٰ الأحاديث [النبوية] قاصرة علىٰ زمن بعينه ولا تصلح لأزمنة وأماكن أخرىٰ. ومع ذلك، يقر أعضاء اللجنة بأن هناك اختلافًا حول هذه الرؤية. وكذلك يرفضون الرأي الذي يقضي بأنه يجب معاقبة المقصرين في القيام بـ «مقتضيات الإيمان»، ذلك لأن القرآن لم ينص علىٰ «عقاب يمكن للدولة إنزاله، وأننا إن أقررنا عقوبات كهذه، نكون مخالفين للكتاب العزيز».

ففي الملايو، اعتبر المسلمون أن الآكل في مطعم في نهار رمضان يجب اعتقاله وتغريمه، وهو ما يحدث غالبًا.

ومن المفهوم أن تختتم اللجنة بأنه لا توجد خطوات محددة يمكن اتخاذها لتعديل القوانين القائمة دفعةً واحدة، وترسم خطةً من مرحلتين لإنجاز التغييرات المطلوبة؛ فأولًا يجب «خلق المناخ الذي تصل فيه المدارس الفكرية المختلفة إلىٰ إجماع حول أصول الإسلام فيما يخص الأحاديث [النبوية]»، وثانيًا يجب «تدوين المبادئ التي تشكل معيار قوانين الدولة». ولتحقيق ذلك، اقترح أعضاء اللجنة تشكيل لجنة تتعاون مع مثيلاتٍ لها في البلدان المسلمة الأخرىٰ؛ إذ تهم هذه المسألة العالم الإسلامي بأسره. وفي رأيهم «يتعين علىٰ اللجنة أن تقدّم رأيًا فيما

---

(١)) المرجع السابق نفسه، (ص/ ١٢٤)، الاقتباس منقول عن إقبال، مرجع سبق ذكره، (ص/ ١٦٣)، وليس كما تم النص عليه في التقرير، (ص/ ١٧١، ١٧٢).

إذا كان واجبًا التطبيقُ الحرفي لما أمر به النبي من أمورٍ تتعلق بالظروف المحلية [لعصره] في بلاد متنوعة بغض النظر عن الأعراف المحلية التي اعتادت عليها شعوب هذه البلاد، أم أنه يكفي تبني المبادئ فقط». وبصيغةٍ أخرىٰ، ظل السؤال المحوري حول ما إذا كان يجب أن تُصبح الشريعةُ القانونَ العام للدولة، أم تُراعىٰ فقط المبادئ القرآنية في صياغة قوانين جديدة أو تكييف القائم منها؛ نقول ظل هذا السؤال سؤالًا مفتوحًا. ومن الجدير بالذكر أن آراء هذه اللجنة تكاد تكون مقاربةً تاريخيةً نقدية للقرآن. ويبدو أن إنشاء لجنةٍ هو الإجراء الوحيد الممكن في هذه المرحلة؛ لأنها تعني قبول الأهمية البالغة للقرآن والاعتراف بمطالب مؤيدي الدولة الإسلامية من التقليديين والليبراليين كليهما، حتىٰ وإن لم يتم تلبيتها. نشأ عن هذا المقترح الواقعي «مجلس الأيديولوجيا الإسلامية الاستشاري». سنناقش مدىٰ توافق هذا المجلس فيما يخص الدستور الجديد مع مقترحات اللجنة. وسنجد أن ما تصورته اللجنة يقع جزئيًا ضمن عمل المجلس الاستشاري وعمل المعهد المركزي للبحوث الإسلامية، فيجب علىٰ كلتا الهيئتين التعاون معًا. ويمكننا الإقرار هنا أنه نتيجةً للتهييج المستمر في الدوائر التقليدية والمطالبات الأكثر لطفًا في الدوائر الليبرالية، لن ترضىٰ هذه الحركات بالتنفيذ الكامل للإجراءات الحذرة التي أوصت بها اللجنة. وتكاد تكون الإجراءاتُ المحددة والعاجلة التي طُرِحت في الدستور الجديد بلا تأثيرٍ يُذكر علىٰ المجلس التشريعي، والذي لا يملك علىٰ أية حال إلا سلطةً ضيقة للغاية في النظام الرئاسي الجديد.

من سمات هذا التقرير البارزة ولعُ أعضاء اللجنة بـ «قيم الإسلام الأساسية». لقد كانوا علىٰ قناعةٍ بأنه مهما كان نظام الحكم أو القانون المطبّق في جمهورية باكستان -وهي الأسئلة الأساسية إلىٰ جانب تحديد سبب فشل النظام البرلماني التي كان علىٰ اللجنة بحثها وإجابتها- فإن الإسلام ومبادئه وتعاليمه وتاريخه هو ما يجب أن تتوجه إليه باكستان كي يكون لحياتها معنىٰ. لقد تغلغل اللاهوت السياسي في عقولهم؛ ولذلك لا عجب أنهم يعلقون أهمية بالغةً علىٰ التعليم الصحيح في جميع المستويات. فإذا كان التعليم يُنظر فيه بشكل مستمر في الدول المتقدمة كبريطانيا، وإذا أدركنا أن دولة الرفاه لا يمكن حفظها وتطويرها

إلا بمواطنين ذوي تعليم جيد؛ فلا غرابة أن يُعتبر التعليم مشكلة سياسية من الدرجة الأولىٰ في الدول الجديدة المتخلفة. وبالتالي، ترتبط مسألة دور الإسلام في الحياة العامة في الدولة المسلمة القومية الحديثة ارتباطًا وثيقًا بمسألة أخرىٰ، ألا وهي دور الإسلام في التعليم القومي. ومن هنا ينشأ الدور -المبالغ فيه فيما يبدو- الذي يلعبه الإسلام في تأطير الدستور باعتباره (أي الإسلام) مرشد الأمة في السياسة والتعليم. ولهذا السبب ينشغل الفقهاء والزعماء السياسيون بالدين، وتعوقهم حالة اللايقين وانقسام الآراء حول أي القضايا في الغرب يمثل بالفعل مشكلةً سياسية محضة وبسيطة يمكن بسلام تركها للمشرّعين الدستوريين.

يجب أن يسهم ذلك في فهم السبب الذي يمثل لأجله الإسلامُ معضلةً في باكستان، بغض النظر عن أسباب وجودها الأولىٰ (اقتصادية، أو اجتماعية، أو دينية، أو جميعها معًا). ويمكننا أيضًا فهم السبب الذي لأجله أصبح اتخاذُ قرار فيما يخص النصِّ علىٰ الأحكام الإسلامية في الدستور -وما محتواها إن نُصَّ عليها- عائقًا كبيرًا أمام لجنة الدستور. وكأنه لم يكن كافيًا أنه يقع علىٰ عاتقهم وضعُ نظام وشكل وآلية عمل لحكومةٍ تنفيذية ومجلس تشريعية وسلطة قضائية لضمان قيام الدولة والمجتمع وحقوق كل مواطنٍ فرد، فأصبح واجبًا عليهم أيضًا أن يحددوا دور رجال الدين، كما يتضح بجلاء من تقرير منير، وتقرير لجنة دستور باكستان. ولذلك، لا عجب في أن نجد كتّاب التقرير الثاني رأوا حتمًا عليهم انتقاد الموظفين الدينيين في المساجد والمدارس لفشلهم في نشر المعرفة الأساسية بأصول الإسلام بين الناس.

يدرك أعضاء اللجنة إدراكًا تامًّا أن مقترحاتهم بإنشاء معهد بحوث لإنتاج الكتابات اللازمة، وتأسيس لجنة لمواءمة القوانين القائمة مع القرآن والسنة، هي تدابير طويلة الأمد. وكذلك يعلمون أن هذه الكتابات «لن تصل إلىٰ السواد الأعظم من السكان من الأميين»، وأن «عمل اللجنة وحده . . . لا ينتج مسلمًا صالحًا»؛ ولذلك يتساءلون عما يمكن فعله لأجل الأميين . . .

> «ممن تتمثل جل معرفتهم الحالية بالإسلام فيما يقوله إمام المسجد، وللأسف لا يمكن لإمام عادي مهما كانت درجة علمه

بشعائر الإسلام توضيحُ مبادئه في سياق العالم الحديث. فهذا الإمام مضطرٌ إلىٰ الاعتماد علىٰ عطايا الأغنياء أو أحدهم في مجتمعه الصغير، وبالتالي لا يمكنه تحمّل تبعة أي انتقاد لأي فعل [لهم] لا ينتهك الشعائر مهما كان أثره ضارًّا بالمجتمع وغير إسلامي. ونظرًا لانعدام التدريب المناسب والتعليم والحاجة للأمن الوظيفي، يظل الواعظ العادي بعيدًا عن خوض غمرات المقاومة بإرضائه ذوي السلطة في المجتمع»[1].

لقد وبّخ تقرير منير العلماء، وفعلها تقرير لجنة الدستور مع الملالي. ويتمثل حل المعضلة الأخيرة أيضًا في التعليم، إذ أوصت اللجنة بأن تُعد الجامعات دورات في الدراسات الدينية (القرآن، والحديث، والفقه) من أجل تمرين الأئمة بطريقة صحيحة ومناسبة. ولا يعيّن إمام بغير اجتياز هذه الدورات، ويجب أن يتقاضىٰ أجرًا مناسبًا بعد تعيينه.

المواد الإسلامية في دستور ١٩٦٢م:

عندما ننظر في المواد الإسلامية في الدستور الذي فرضه الرئيس أيوب عام ١٩٦٢م، نتذكر حالة الشد والجذب الطويلة التي دارت حول الدستور الإسلامي والدولة الإسلامية. وحتىٰ إن حجبت البنود الفنية [الأخرىٰ] في دستوري ١٩٥٦ و١٩٦٢م هذه المواد [الإسلامية] أو عَزَلتها، ولم تَثُر لدينا بعزلها أيُ شكوك حول فعاليتها، فإن المعركة طويلة الأمد حولها ستثير هذه الشكوك.

لكن لا غموض في هذا التناقض بين إرضاء طموحات المدافعين عن دولةٍ دينية بكتابة موادٍ إسلامية في وثيقة سياسية -كانت لتكون لولا ذلك جديرةً بأن يقال عنها حديثةً للغاية- من جانب، وإحاطة هذه المواد علىٰ الجانب الآخر بتشديدٍ علىٰ السلطة المطلقة بلا ضرر للمجلس التشريعي والحكومة. إذ يجب علينا فقط أن نسترجع المناقشة السابقة عن سؤال ماهية الإسلام والدولة الإسلامية، وهو السؤال الذي لا يمكن إجابته إجابةً وافيةً لا لبس فيها. وتعد

---

(١) المرجع السابق نفسه، (ص/ ١٢٥، والتي تليها).

إجابة مولانا المودودي أجلىٰ وأوضح الإجابات كلها، وعلىٰ الرغم من صياغتها الحديثة إلىٰ حد كبير، إلا أنها تمثل إسلامًا سكونيًّا، يسرُنا أن نسميه، من مركزنا الحديث المتميز، إسلامًا قروسطيًّا، وذلك في الوقت الذي يتحدث فيه الجميع عن إسلامٍ حركي ويطالبون به.

تشدد ديباجة دستور الرئيس علىٰ حاكمية الله كما في دستور عام ١٩٥٦م مع الفارق التالي؛ يمارسُ شعب باكستان السلطة باعتبارها أمانةً مقدسة -في إطار السيادة الإلهية- في كلا الدستورين، إلا أن الدستور الأول قيّد هذه الممارسة بـ «حدود ما قرره هو [أي الله]»، وهي العبارة التي حُذِفت في دستور ١٩٦٢م. فيقرر الدستور الجديد ببساطة أن «مسلمو باكستان يجب أن يُمكّنوا أفرادًا وجماعات من تنظيم حياتهم وفقًا لتعاليم الإسلام ومقتضياته»، والتي كانت محددة في دستور ١٩٥٦م باعتبار أنها «ما قرره القرآن الكريم والسنة».

حقوق الأقليات مكفولة في كلا الدستورين، وحُذِفت عبارة «الطبقات المشرّدة والمعدمة»، لكن تم التأكيد علىٰ حقوقهم فيما بعد. وكفل الدستوران الحقوق الأساسية، إلا أن الفقرة (هـ) من دستور عام ١٩٦٢م تضيف عبارة «مع مراعاة أمن الدولة» إلىٰ الحدود المقبولة من «المصلحة العامة والأخلاق». وفي مقابل المادة التي تنص علىٰ أن «شعب باكستان ممثلًا في جمعيته التأسيسية . . .» هو الذي صاغ الدستور عام ١٩٥٦م، كان هناك في دستور ١٩٦٢ بيانُ الرئيس أن هذا الدستور قد صدر «بناءً علىٰ تفويض شعب باكستان لي . . .».

كان اسم الدولة في دستور عام ١٩٥٦م «جمهورية باكستان الإسلامية» وأصبح مجرد «جمهورية باكستان» في دستور ١٩٦٢م. وقد كان من المتوقع أن يسعىٰ مؤيدو الدولة الإسلامية لاستعادة صفة «إسلامية»، وهو ما تحقق بالفعل مع استعادة القيد المذكور آنفًا المفروضِ علىٰ سلطة الشعب في عبارة «في حدود ما قرره هو [أي الله]»[١]. وما كان «المبادئ الموجّهة لسياسة الدولة» في الدستور الأول أصبح اسمه «مبادئ التشريع والسياسات».

---

(١) انظر: خطب وزير العدل وأعضاء المعارضة التي نشرت بجريدة (داون)، (٢٠ و٢١ ديسمبر ١٩٦٣). وأنا ممتن للدكتور (G. W. Choudhury)، حيث أمدني بتلك المعلومات.

تتشابه المواد الإسلامية في كلا الدستورين، لكنها تستقل في الدستور الجديد وتندرج تحت بابي «مبادئ التشريع» و«مبادئ السياسات». ففي الدستور الأول نُصَّ علىٰ أن

« ... مسؤولية الفصل فيما إذا كان مشروع قانون ما يتجاهل مبادئ التشريع أو ينتهكها -أو يتفق معها أو لا- تكمن في يد المجلس التشريعي المعني، إلا أنه يمكن للجمعية الوطنية أو المجلس المحلي أو الرئيس أو حاكم المقاطعة إحالة المشروع لمجلس الأيديولوجيا الإسلامية لأجل الرأي فيما إذا كان المشروع ينتهك المبادئ بالفعل أم لا»[1].

يتمثل المبدأ الأول في «١. الإسلام؛ لا ينبغي سن أي قانون يتعارض مع الإسلام». يدل ذلك علىٰ الأهمية المولاة للأيديولوجيا والمحتوىٰ الإسلامي [في الدستور]، إذ أعلن وزير العدل في تصريحٍ له عند عرض تعديل الدستور الأول (الخاص باسم الدولة وقيود السلطة البشرية) أن بهذين التعديلين «تكون المتطلبات الأيديولوجية الرئيسية للدستور قد تمت تلبيتها». كما نُقل عنه قوله «لقد أصبحت جميع القوانين القائمة والمستقبلية داخلة في نطاق المبدأ الأول الذي يحظر تشريع المسائل التي تخالف القرآن الكريم أو السنة»[2]. إلا أن تصريحه هذا لا يتفق مع مضمون المبدأ الأول الذي نقلناه للتو؛ وأبدىٰ المعارض ميان عبد الباري أسفه علىٰ أن شرط عدم التضارب في الدستور الحالي لم يُصَغ نفس عبارات دستور ١٩٥٦م، الذي اشترط أنه «لا يجب سن قانونٍ يتضارب مع أحكام الإسلام كما قررها القرآن الكريم والسنة». وفي إطار رده، وافق وزير العدل علىٰ إحلال كلمة «لا يجب» محل كلمة «لا ينبغي»، لكنه تمسك بضرورة أن يكون الأمر خاضعًا للفصل القضائي[3].

---

(١) انظر: خطب وزير العدل وأعضاء المعارضة التي نشرت بجريدة (داون)، (٢٠ و٢١ ديسمبر ١٩٦٣). وأنا ممتن للدكتور (G. W. Choudhury)، حيث أمدني بتلك المعلومات.

(٢) انظر: دستور جمهورية باكستان الإسلامية، (كراتشي، ١٩٦٢)، (ص/٤).

(٣) المرجع السابق نفسه، (ص/١٠).

يمكن تفسير هذين التقريرين الواردين في جريدة **الفجر** باعتبارهما عودةً إلىٰ دستور ١٩٥٦م فيما يخص شرط عدم التضارب، إلا أنه ظل -كما كان- غير قابل للنفاذ في أي محكمة قانونية. وعلاوة علىٰ ذلك، المجلس التشريعي غير مُلزَم بآراء مجلس الأيديولوجيا الإسلامية الاستشاري، ومن ثَمَّ لا يتعين عليه سحبٌ أو إلغاء أي قانونٍ يتعارض مع القرآن والسنة. يجعل كل من ذلك من هذه المادة الإسلامية غيرَ فعالة تمامًا، رغم أنها تضع الحكومة والمجلس التشريعي موضع هجوم وتسبب هياجًا وفوضىٰ، ومن ثَمَّ تلقي أعباءً إضافية علىٰ كاهل الإدارة. وذلك لأنه من المشكوك فيه علىٰ الأقل خطأ المفكرين ممن رأوا أن إعادة كلمة «إسلامية» ما هو إلا تغيير لا معنىٰ له في التسمية؛ فحتىٰ إن كانت أرقام تقرير لجنة الدستور لا تعكس الواقع الحقيقي (أي نقلها أن الغالبية الساحقة [من الشعب] تريد دستورًا إسلاميًّا)، فإن إعادة كلمة إسلامية وإحلال «لا يجب» محل «لا ينبغي» في شرط التضارب يمثلان بالفعل أمرًا مهمًّا للعديد من صلحاء باكستان؛ فلا يهم ما هو الواقع بالضبط، إذ إن الانقسام الحادث بين الجماعات الدينية والحكومة يزيد -كما أسلفنا- من العوائق القائمة بالفعل.

ومن ناحية أخرىٰ، لا يمكن أن يُرضي الدستور الجديد -كما كان سلفه أيضًا- المسلمين التقليديين إرضاءً تامًّا؛ فالمادة السابعة من مبادئ التشريع لا تكفل فقط حرية العقيدة، بل أيضًا حق الدعوة لجميع الديانات. فالإسلام معروف -دون مغالاة- بأنه الدين الأكثر سماحة، لكنه وإن كان يتسامح مع أديان أهل الكتاب إلا أنه لا يسمح بالدعوة، والردة فيه جريمةٌ شنعاء. لكن أحكام المادة السابعة شاملة وتحمي الأديان الأخرىٰ [دون تفريق]. وتتسم المادة الثانية عشر بالتحرر نفسه، إذ تنص علىٰ أنه «لا ينبغي أن يحرمَ القانونُ أيَ مواطن من حقه في الالتحاق بأي مؤسسة تعليمية عمومية التمويل، بناءً علىٰ العرق أو الدين أو الطبقة الاجتماعية»[1]. لا يمكن للتسامح أن يستمر عند الجمع بين هذه المادة والمادة السابعة التي تستثني أتباع كل دين من دفع أي ضرائب تُستَخدم لخدمة أي دين أو مذهبٍ آخر.

---

(١) المرجع السابق نفسه، (ص/ ١٢).

يتفق مبدأ السياسات الأول بدرجة كبيرة مع المادة الخامسة والعشرين من دستور عام ١٩٥٦م؛ تلك التي يشار إليها عادةً بمادة التمكين. ينص المبدأ علىٰ أنه «١. يجب أن يمكّن مسلمو باكستان أفرادًا وجماعات من تنظيم حياتهم وفقًا لمبادئ الإسلام ومفاهيمه الأساسية، ويجب أن تُوفَّر لهم كلُ التسهيلات التي تمكّنهم من تصور الحياة وفقًا لهذه المبادئ والمفاهيم». وهنا حلّت «مبادئ الإسلام ومفاهيمه الأساسية» محل «القرآن الكريم والسنة» في دستور ١٩٥٦م. ومن ناحية أخرىٰ، أُضيفت كلمة «الإسلاميات» إلىٰ «القرآن الكريم» في البند الثاني من المادة. ويقول كلا الدستورين -في اقتباسنا المادة الثالثة (المعاملة المنصفة للأقليات) من دستور ١٩٦٢م- بصراحة إنه «ينبغي منح أفراد الأقليات فرصًا متكافئةً في الالتحاق بجهاز دولة باكستان»[1]. وتنص المادة الثامنة عشر الخاصة بـ (القضاء علىٰ الربا) ببساطة علىٰ أنه «يجب القضاء علىٰ الربا (الفوائد الفاحشة)»[2]، وكان النص القديم يقول إنه «علىٰ الدولة السعي لأجل القضاء علىٰ الربا في أقرب وقت ممكن»[3]؛ وبذلك بتّ الرئيسُ في نقطة خلافية طال أمدها، ألا وهي ماهية الربا؛ أمجرد الفائدة أم الفائدة الفاحشة، معتبرًا الربا هو هذه الأخيرة. وكذلك لا يوجد في المادة حدٌ زمني [للقضاء علىٰ الربا]. وقد قمنا بالفعل بمناقشة مختصرة للمواد المتعلقة بالبغاء والميسر وشرب الخمر[4].

يستهدف «الجزء الفصل العاشر: المؤسسات الإسلامية» تفعيل البنود الإسلامية الموجودة في مبادئ السياسات، وفقًا للقيود المنصوص عليها: إنها مسؤولية الرئيس وتخضع كاملةً لسلطته التقديرية.

«يجب أن يكون هناك مجلسٌ استشاري للأيديولوجيا الإسلامية، ويجب ألا يقل عدد أعضائه عن خمسة ولا يزيد عن اثني عشر عضوًا، ويُترك تحديد ذلك للرئيس. ويعين الرئيس أعضاءَ المجلس وفق شروط وأحكام يقررها هو. ويجب أن يراعي الرئيس

---

(١) المرجع السابق نفسه، (ص/١٨)، (دستور ١٩٥٦)، (ص/٩).

(٢) انظر: (ص/٢١٤، ٢٢١)، أعلاه.

(٣) المواد (٢٠٢-٢٠٦)، (ص/٩٦، والتي تليها).

(٤) (المادة/ ٢٠٧)، (ص/٩٧).

عند تعيين أحدهم الفهم والإدراك السليم للإسلام ولمشكلات باكستان الاقتصادية والسياسية والقانونية والإدارية . . . (١) تتمثل مهام المجلس فيما يلي: (أ) تقديم توصيات للحكومة المركزية والحكومات المحلية لأجل تمكين مسلمي باكستان من تنظيم حياتهم في جميع المجالات وفقًا لمبادئ الإسلام ومفاهيمه، وتشجيعهم علىٰ ذلك. (ب) تقديم المشورة للجمعية الوطنية أو مجالس المقاطعات أو الرئيس أو الحكام المحليين بخصوص أي مسألة تحال إلىٰ المجلس بموجب المادة السادسة فيما يخص مدىٰ انتهاك القانون أو إغفاله لمبدأ من مبادئ التشريع. (٢) عندما يحيل مجلسٌ تشريعي أو الرئيس أو الحاكم المحلي مسألةً بموجب المادة السادسة إلىٰ المجلس الاستشاري، يتعين علىٰ المجلس الرد خلال أسبوعٍ بالمدة المطلوبة للرد علىٰ المسألة. (٣) إن رأىٰ المجلس التشريعي . . . أنه مراعاةً للمصلحة العامة لا يجوز تأجيل القانون المقترح حتىٰ رد المجلس، يجوز سن القانون قبل الرد[١].

إذن، لا يقتصر الأمر علىٰ كون المجلس -الذي يعد صورةً هزيلةً للجنة التي أوصت بها لجنة الدستور- استشاريًّا محضًا، بل إن الحكومة أيضًا غير مضطرة حتىٰ إلىٰ انتظار إعداد رد المجلس إن كانت المصلحة العامة يتطلب إصدار القانون.

بل يُنصُّ أيضًا في الفصل الثاني من الجزء العاشر علىٰ أنه:

(١) يجب علىٰ الرئيس تأسيس هيئةٍ تسمىٰ معهد البحوث الإسلامية. (٢) يقوم هذا المعهد علىٰ إجراء البحوث الإسلامية وتولي مسؤولية التعليم الإسلامي بغرض المساعدة في إعادة بناء مجتمعٍ مسلم يقوم علىٰ أساس إسلامي صحيح[٢].

---

(١) اللائحة الأولىٰ، (ص/ ١٢٢، وما بعدها).

(٢) انظر: التقرير في جريدة (داون)، (٣١ يوليو ١٩٦٢)، في مؤتمر صحفي. وأنا في الحقيقة مدين بالشكر للدكتور (G. W. Choudhury)، علىٰ تزويدي بالنص. اقترح وزير العدل السيد خورشيد التعديلات التي ذكرت من قبل. انظر: (ص/ ٢٦٥)، و(هامش/ ٩٨)، أعلاه.

وكالدستور الأول، يتطلب تولي المناصب قَسَمًا يحتوي «الإيمان والولاء الخالصين لباكستان»[1].

لقد حقق اللاهوت السياسي انتصارًا باهظ الثمن في معركة الدستور الإسلامي، لكن تظل الدولة الإسلامية بمعناها الدقيق بعيدة المنال كما كانت عام ١٩٤٩م. فالزعامة الحكومية الفعالة، غير زعامة الأحزاب السياسية، تتمسك بفكرة «إقامة مجتمعٍ مسلم علىٰ أساس إسلامي صحيح» -أيًّا يكن معنىٰ ذلك من الناحية التشريعية- لكنها تواصل علىٰ أرض الواقع القيام بمهام الدولة وبناء اقتصادٍ قوي يتوافق مع فهمها «للمصلحة العامة» (المصالح بالتعبير الإسلامي). لكن يجب علينا أن ندرك أنه من الصعب جدًّا علىٰ الحكومة -وربما أكثر من أي حكومة مسلمةٍ في أي دولةٍ أخرىٰ زرتُها- أن تعمل بكفاءة مستمرة في ظل حصار دائم من اللاهوت السياسي الخاص بالجماعات الدينية والأحزاب الإسلامية من ناحية، ومن السياسيين وأصحاب المهن الحرة ممن تعلموا في الغرب وأرادوا صراحةً نظامًا برلمانيًّا يسيطر علىٰ الجهاز التنفيذي من ناحية أخرىٰ.

وبعيدًا عن المواد الإسلامية، يتسم دستور الرئيس بطابع معاصر يمنحه صلاحيات وسلطات واسعة؛ أكبر بكثير من تلك التي يمنحها الدستور الأمريكي؛ ذلك لأن السلطة التنفيذية كامنة حصرًا في يديه. وتتسم القيود والضوابط التي وضعها الدستور [علىٰ سلطة الرئيس] بالضعف، وخاصةً في حالة وجود رئيسٍ قوي حازم. إلا أن هذه الجوانب يجب أن تظل خارج نطاق الكتاب، ويكفي هنا أن نذكر سمةً واحدة تعد أحد مقتضيات النظام الديمقراطي، ألا وهي الاقتراع العام. هناك أسباب جيدة إلىٰ حد ما تفسر عدم قدرة باكستان الحالية علىٰ تبني الاقتراع العام؛ أبرزها هو الأمية المنتشرة رغم تناقصها، والتي لم تمثل عقبةً في الهند. تتكون الدائرة الانتخابية من أعضاء الديمقراطيات القاعدية، إلا أنه لا يزال هناك من يطالب بالاقتراع العام كالجماعة الإسلامية الخاصة بمولانا المودودي. ومن وجهة نظر القانون الدستوري الحديث، بالكاد يمكننا أن نَصِف دستورَ باكستان بالإسلامي؛ لأن البند الثاني من المادة السادسة يحصّن أي قانون صراحةً

(١) انظر: المودودي، (ص/١٣٩، والتي تليها)، (وص/١٤٥، ١٤٨، والتي تليها).

من أي طعن حقيقي باسم القرآن والسنة. ونكرر القول إن مهمة الشريعة استشارية محضة، حتىٰ إن قبلنا معادلتها بالقرآن والسنة فقط مع استثناء كون أي مبدإ من مبادئ الفقه الأخرىٰ أو الفقه نفسه مُلزمًا بأي شكلٍ من الأشكال. وحقيقة أن الديباجة ومبادئ التشريع تعبّر عن مُثُل وأفكار مقبولة بشكلٍ عام لا تُضفي صفة الإسلامية علىٰ الجزء المسموح بالتقاضي حوله، وهذا الجزء هو المهم أصلًا، ذلك بغض النظر عن مدىٰ مطابقة هذه المثل والأفكار مع ما قرره الإسلام في القرآن والسنة.

ويمكن بالاستماع إلىٰ التصريح الخطير الذي أدلىٰ به وزير العدل والشؤون البرلمانية -ورئيس المحكمة العليا سابقًا- المستشار محمد منير الشهير؛ يمكن إدراك أن استنتاجَ أي مراقب للمشهد الباكستاني لهذه الاستنتاجات السابقة هو أمرٌ حتمي[1]، فقد أعلن أن الرئيس قد عين وفقًا للدستور ثمانية أعضاء في المجلس الاستشاري للأيديولوجيا الإسلامية، وأشار إلىٰ صعوبة هذه التعيينات، نظرًا لأن جميع المؤهلات المطلوبة لم تكن اختيارية بل وجب اجتماعها في شخصٍ واحد. وقال «... يصعب اختيار من يجمعون بين الفهم والإدراك السليم للإسلام وكذلك لمشكلات باكستان الاقتصادية والسياسية والقانونية والإدارية. لكن علىٰ أية حال، اجتهدنا في الالتزام بهذا الشرط الدستوري». وفي ضوء ما قررته المادة السادسة من وظيفة استشارية للمجلس، قال منير:

> «... يجب ألا يقتصر علم أعضاء المجلس علىٰ الفهم والإدراك السليم للإسلام فحسب، بل يجب أن يكونوا علىٰ علم واسع بالقانون الدستوري؛ ذلك لأن مبادئ التشريع، علىٰ الرغم من أن أولها هو شرط التضارب، إلا أن هناك خمسة عشر مبدأً آخر لا علاقة مباشرة لهم بالإسلام، بل يتعلقون بإعلان حقوق الإنسان الصادر عن الأمم المتحدة بما فيهم باكستان. ولا يمكن تفعيل هذه المبادئ إلا إن كانت المقاربةُ المستخدمة في أي مسألة متعلقة بها مقاربةً دستورية وقانونية. ولذلك عيّن الرئيس من ضمن المجلس

(١) انظر: «المقالات البارزة»، في (١٤، ١٦ أغسطس ١٩٦٢).

عضوين بارزين كانا قاضيين في المحكمة العليا، ويمكنهم أيضًا تقديرُ الجانب الديني للمشكلات حق قدره. فأحدُ هذين المُحترَمَين قد عُيّن سابقًا من قِبل الحكومة لمواءمة القوانين القائمة بالفعل مع الإسلام، في حين انتُخِب الآخر رئيسًا للجنة القوانين الإسلامية التي كانت وظيفتها إعداد قانون مدوّن لأحكام الإسلام. وعضوٌ آخر من اللجنة انخرط سنينَ عدة في البحث في القانون الإسلامي عندما كان مديرًا لمعهد البحوث الإسلامية المركزي، وقد حصل علىٰ شهادات أكاديمية عليا في التعليم الغربي. وبقية الأعضاء من رجال الدين العلماء بالشريعة والفقه وممن يفهمون المشكلات التي تواجهها الفلسفة المسلمة هذه الأيام».

وهنا ملاحظتان لا بد من الإشارة إليهما: الأولىٰ أنَّ الرئيس قد حاول بناءً علىٰ نص الدستور إيجاد أفضل من يقوم بهذه المهمة الصعبة نتيجة طبيعتها الاستشارية المحضة. وتتمثل الملاحظة الثانية في ضرورة إدراك مدىٰ تعقد هذا الأمر، ذلك لأنه منزوع من سياقه القروسطي الشرعي، ومفروضٌ علىٰ عصرنا الذي يتطلب «مقاربةً دستورية وقانونية» كما أكد بحق المستشار منير. وتجب الموازنة بين الاهتمام الديني باللاهوت السياسي الناشئ عن أول مبادئ التشريع وبين الخمسة عشر مبدأً غير الدينية، والتي تلتزم بها باكستان باعتبارها عضوًا في الأمم المتحدة، ويجب الربط بين هذه المبادئ كلها بغض النظر عن أيديولوجيا الدولة، والتي كانت نفسها نتاج لاهوتٍ سياسي.

وتطرق وزير العدل إلىٰ النظام الداخلي للمجلس والذي:

«. . . يتطلب عند إحالة أي أمرٍ إليه أن يقوم معهدُ البحوث الإسلامية بجمع المادة والقيام بالأعمال التحضيرية، ثم ينبغي عليه الإدلاء برأيه إلىٰ المجلس مع إرسال المادة التي بنىٰ عليها هذا الرأي. بعد ذلك، لا يكتفي المجلس بالنظر في رأي المعهد فحسب، فعليه أن يقوم عند الضرورة بدراسة مستقلة [للأمر] بمعاونة علماء آخرين ممن قد يكون تخصصهم الشرعي له علاقة بالمشكلة موضع النظر».

وينعكس الاعتراف بالطبيعة [المزدوجة] الدينية والسياسية للقانون الإسلامي بجلاء في السماح للمجلس باستشارة خبراء في السياسة أو الاقتصاد أو الإدارة.

«ويمكن أن يكون لدىٰ المجلس هيئةٌ دائمة من هؤلاء المستشارين (كمحافظ البنك المركزي الباكستاني، ورئيس مجلس لجنة التخطيط أو نائبه). وبعد تمحيص المادة واستنباط المبدأ الأساسي، يقوم المجلس بتطبيقه علىٰ الموقف المعيّن [المحال إليه] والإدلاء برأيه. وفي الرد، يجب علىٰ المجلس إرفاق إجراءات معهد البحوث الإسلامية ورأيه وكذلك رأي الخبراء إلىٰ جانب رأي المجلس النهائي. وإن لم يكن رأي المجلس إجماعيًّا، يجب أن تُرفق كل الآراء».

وذكّر وزير العدل الحضور في النهاية أن المجلس ما هو إلا جهة استشارية، وأن السلطة النهائية تكمن في يد مجلس التشريع، وله القول الفصل.

وللمجلس مهمةٌ أخرىٰ، ألا وهي تقديم التوصيات التي تمكّن مسلمي باكستان من «تنظيم حياتهم في جميع المجالات وفقًا لمبادئ الإسلام ومفاهيمه» وتشجيعهم علىٰ ذلك. وتابع المستشار منير قائلًا:

«ولذلك، يجب أن يكون المجلس بمنزلة هيئةٍ دائمة تقوم باستكشاف المبادئ والمفاهيم الإسلامية وكذلك مظاهر الانحراف عنها بين مسلمي باكستان. وهنا لا بد من التفرقة بين الاختياري والإلزامي (وهنا تتضح أهمية وجود قضاة علىٰ درجة كبيرة من المعرفة في المجلس) وتحديد نطاق الفعل البشري الذي يمنح فيه الإسلام الحرية الكاملة للفرد أو المجتمع[1]. وإن كانت ستتم إعادة بناء المجتمع الإسلامي علىٰ أسس إسلامية صحيحة، فلا بد من تحديد تلك الأسس والإعلان عنها بدقة وإحكام، إذ إن هذه الدقة هي التي تجلب الامتثال للقانون. وفي هذا الصدد، يجب النظر إلىٰ التحول من أنماط حياةٍ ونشاط قديمة إلىٰ أنماطٍ جديدة وتقييمه في

---

(١) انظر: (عدد ٧ أغسطس ١٩٦٢).

ضوء قوىٰ ومغارم الارتداد أو التغير المعنيّ. وهناك طريقتان تدفع الناس لتنظيم حياتهم وفقًا لمفاهيم معيّنة، وتتمثل في (١) الجهد التطوعي لحثِّ الناس علىٰ تشكيل حياتهم بالطريقة المرغوبة، (٢) والإلزام القانوني الذي يجبرهم علىٰ فعل ذلك. يحق للمجلس التوصية بكلتا الطريقتين في صورة مقترحات محددة، لكن يرجع للحكومة اختيارُ تطبيق أيٍ من هذه المقترحات في ظل ظروفها. وهناك نقطة إضافية بخصوص المجلس الاستشاري للأيديولوجيا الإسلامية، ألا وهي أن هذا المجلس من صنع للدستور؛ لذلك يجب أن يعمل [المجلس] ضمن حدود هذا الدستور، ولا يحق له إغفال أو تجاهل أي مادةٍ من مواده».

وعلىٰ الرغم من تشديده -باعتباره فقيهًا قانونيًا حديثًا ووزيرًا في الحكومة- علىٰ الحدود السياسية والقانونية التي يجب أن يعمل في إطارها المجلس، إلا أنه يعلّق -باعتباره مسلمًا حديثًا - علىٰ جِدّةِ هذا التنظيم الدستوري الهام للغاية ويستحق الذكر والنظر الفاحص. ويقول:

«. . . من وجهة نظري، هذه هي المرة الأولىٰ في التاريخ الحديث التي يُجتَهدُ فيها لأجل مواءمة الإسلام مع الأوضاع السياسية والقانونية والأخلاقية والاجتماعية والاقتصادية الحديثة، وإدخال إشكاليات جديدة وغير متوقعة إلىٰ فقهٍ ظل لألف سنةٍ تقريبًا سكونيًا يظن أن أحكامه خالدة وقابلة للتطبيق في كل الأوضاع، بغض النظر عن تغيرات الزمان والمكان والأحوال. وبصياغةٍ أخرىٰ، إن التجربة التي نقوم بها هنا تستهدف توليد سيرورةٍ تنزل بالإسلام علىٰ الواقع المعاصر التي تختلف تمامًا عن الأوضاع التي نشأ فيها الفقه وتطور، في جوانب إنتاج الثروة وتوزيعها واستهلاكها وفي تصور الدولة وعلاقتها بالفرد والدول الأخرىٰ في أوقات السلم والحرب».

إنها محاولةٌ واضحة لتطبيق الإيمان التقليدي بأن الشرع الإلهي يجب أن يكون القانون العام للدولة، علىٰ أوضاع مختلفةٍ جِذريًا في العالم الحديث، وذلك

دون الاعتراف بصلاحية مطلقة لهذا الشرع الذي تطور تاريخيًّا حتىٰ أصبح سكونيًّا. ولا يهم إن كان [هذا السكون] قد حدث منذ ألف عام كما يرىٰ المستشار منير، أو مع مجيء الاحتلال البريطاني للهند كما يرىٰ مولانا المودودي؛ فهو نفس المبدأ في الحالين. لكن في حين أن مولانا المودودي يعدُّ ممثلًا للاهوت السياسي، يبدو القاضي منير مستعدًّا -من حيث المبدأ علىٰ الأقل- لأن يسمح للاعتبارات الدينية بالتأثير في القرارات والإجراءات السياسية، كما يتضح من استكماله التصريح الصحفي بقوله: «نكون غافلين عن الواقع إن افترضنا أن العصر الحاضر لا يمثل تحديًا للإسلام، ونخطئ في فهم الإسلام إن ظننا أنه لا يمثل تحديًا للقيم المعاصرة». ونجد هذه الازدواجية نفسها -إذ إن هذين الجانبين لا يمثلان وحدةً تقبع تحت السيادة الإلهية في قلب الرجل الحديث- في تصريحٍ آخر له يقول فيه:

«سيكون عمل المجلس في جوهره تأويلًا قضائيًّا، وسيتم ذلك بمصطلحاتٍ قانونية محددة، بحيث إن اصطدم قانونان مع بعضهما البعض، فإن أحدهما يجب عليه أن يخضع للآخر أو يعلو عليه. لكن لا يمكن لأي تأويل قضائي -مهما كان عقلانيًّا- أن يتجاهل النص أو يشوهه إلا إن كان النص نفسه كان مُعدًّا لحالةٍ أخرىٰ أو لغرض مؤقت».

هل يعد ذلك محاولةً لاستبعاد المقدمات والحجج الدينية وجعل الإجراءات قائمةً علىٰ أساس قانوني بحت؟ قد يكون ذلك هو تأويلي الشخصي. لكن إن كان «النص» في كلامه يشير إلىٰ نص القرآن -وهو الراجح- فهل يقتضي ذلك أن النص يجب تنحيته جانبًا إن كان غير قابلٍ للتطبيق، وذلك في غير الأمور الخاصة بالإيمان بالوحي وخلوده؟ يمكننا أن نستدعي في ذلك حد السرقة، ويبدو أنه هو ما كان في ذهن المستشار منير ساعتها.

ويتضح من هذه التصريحات الهامة التي أدلىٰ بها وزير العدل بُعَيْدَ إعلان الدستور الجديد أنه بصرف النظر عن مدىٰ سلطة المجلس الاستشاري للأيديولوجيا الإسلامية وتأثيره علىٰ التشريع الفعلي، يعد إنشاء المجلس ووظيفته

الاستشارية دليلًا علىٰ نيةِ من يملكون زمام الأمور في باكستان علىٰ الاعتراف بأن الدولة تقوم علىٰ الأيديولوجيا الإسلامية؛ إن لم يُنفِذوا ذلك قانونيًا. ويمكننا اعتبار أن مؤسسات كالمجلس ومعهد البحوث الإسلامية ما هو إلا علامةً علىٰ سلطة القيادة السياسية والنخبة الثقافية غربية التعلم والتوجه، ولا نقول تنازلًا منها. إلا أنه لا يمكنهم منع الزعماء الدينيين من أخذ المجلس الاستشاري علىٰ محمل الجد واعتباره رمزًا لدولةٍ إسلامية قادمة، ذلك أن توقف الأمر عند هذا الحد. فالأحزاب والجماعات الدينية تصر علىٰ تفسير شرط عدم التضارب باعتباره شرطًا إلزاميًا، علىٰ الرغم من تكرار وزير العدل خورشيد مرارًا أن هذا الشرط لا يمكن إنفاذه في أي محكمة قانونية، حتىٰ بعد استبدال «ينبغي» بـ «يجب».

قد تدل الأحداث التي وقعت منذ إنفاذ الدستور، وخاصةً بعد السماح بإعادة تكوين الأحزاب، علىٰ أن العزم علىٰ جعل باكستان دولة إسلامية يحكمها قانون إسلامي ظلّ بزخمه الأول. وقد يكون خطأً اعتبار ذلك مجرد مناورةٍ للوصول إلىٰ السلطة وتحقيق مكاسب سياسية، ذلك كما يتضح من الاحتفالات بمولد النبي محمد التي عمت أرجاء باكستان في الرابع عشر من أغسطس عام ١٩٦٢م، والتي تزامنت مع الذكرىٰ الخامسة عشرة لقيام باكستان. فقد حثَّ [في هذه الاحتفالات] وزراءُ ووزراء سابقون كـ«الله كريم بروهي» وأساتذة جامعات وزعماء دينيون بارزون الجماهيرَ علىٰ التأسي بالنبي محمد والالتزام بمُثُل الإسلام العليا. ومن ناحية أخرىٰ، تُظهر المقارنة بين خُطب علماء دين بارزين -ومن بينهم أعضاءٌ في الجماعة الإسلامية- وخطب المتحدثين من غير رجال الدين الشقةَ الواسعة بين الأصولية التقليدية المناهضة للغرب بلا هوادة، والمقاربة المعتدلة الأكثر ليبرالية بدءًا من الرئيس ومن تحته. وتصف مجلة الفجر الوضع بدقةٍ في مقالها الرئيسي قائلةً:

> إن الخطر الذي ينبغي علينا الاحتراز منه هو سعي هذه الأصولية -باسم الدين- إلىٰ فرض طغيان يؤدي حتمًا إلىٰ استبدادهم. وعلىٰ النقيض يكمنُ خطرٌ آخر لا يقل في حدته؛ المادية

العدوانية القاسية التي تعتبر أي ذكرٍ لكلمة إسلام بقايا رجعية وخرافات. لقد جاهدت ثورتنا لتحقيق توازن بين هذين النقيضين؛ توازنٍ كان محرّكًا أساسيًّا في شؤون الدولة وسائر جوانب الحياة القومية لدعم حركةٍ تبعد عن التركيز الشديد علىٰ جوانب الإسلام الجامدة دون تجاهل أي فرض حقيقي من فروض الدين. إلا أن هذه المهمة يجب أن يساهم فيها العلماء المستنيرون والمجالس التشريعية المركزية والإقليمية والنخبة المثقفة بشكل عام، وبصورةٍ أكبر مما نراه الآن[1].

وقبل ذلك بأيام، وجّه الرئيس نداءً قويًّا، نقلته الفجر، قائلةً[2]:

لقد صرح الرئيس أيوب أن باكستان دولة مسلمة، وقد أُسست كي يساير شعبُها العصر الحديث وشعوب الدول الأخرىٰ، ويعيش حياته في الوقت نفسه بطريقةٍ إسلامية. وحذّر أن هذه الأشياء لا يمكن أن تتم بمجرد الكلام، بل تحتاج إلىٰ العمل والاجتهاد البناء . . . وقال إن هناك اختلاف كبير للغاية بين تفكير المتعلمين والأميين، فالمتعلمون ينفرون من الدين، لأن الطريقة التي عُرض بها عليهم دفعتهم إلىٰ ذلك . . . وكي يحيا الناس حياتهم علىٰ الطريقة الإسلامية وفي الوقت نفسه يواكبون العالم الحديث، أُنشئ مجلس الأيديولوجيا الإسلامية . . . ثم كان معهد البحوث الإسلامية.

وعن عمل المجلس الاستشاري، أقر الرئيس أنه . . .

سيضع البلادَ علىٰ طريق الخير لها وللشعب. فهذا الطريق لم تتبنه بعدُ أي دولةٍ مسلمة. وقد عبّر أيضًا عن أمله في أن الخمس أو العشر سنوات القادمة ستبرز أسلوب حياةٍ إسلامي واضح المعالم. . لقد كان هذا هو الطريق الوحيد لتحرير الناس من عقليةٍ خانعة. فهاتان المؤسستان ستساهمان إلىٰ حد كبير في خلق مناخ

---

(١) المرجع السابق نفسه، (٨ يوليو ١٩٦٢).

(٢) المرجع السابق نفسه، (٧ يوليو، ١٩٦٢).

إسلامي حقيقي في باكستان، إذ لهما فلسفة خاصة يقومان عليها ويعدان مركزًا لها، تُخرج بهما العالم المسلم من هوته الساحقة التي وقع فيها. وأشار الرئيس أنه لولا ذلك لانحرف الناس -مع تقدّم التعليم- عن دينهم . . . لقد تأسست باكستان علىٰ أيديولوجيا دينية، وكان الإسلام وحده «قوتنا الجامعة» . . . وحذّر من أنه إن لم يحقق الشعب واجبه في الحفاظ علىٰ تلك الأيديولوجيا، لامتلأت البلاد بمسلمين اسمًا فقط.

من الأهمية بمكان أن يرىٰ الرئيس أن هاتين المؤسستين وسائل لا يمكن الاستغناء عنها في توعية الناس بتراثهم وعيش حياتهم وفقًا للأيديولوجيا الإسلامية. ولذلك، إن كان نفوذهما علىٰ التشريعات القائمة والمستقبلية إشكاليًّا، فإن نفوذهما في الحقل التعليمي يبدو أكثر قوةً بكثير. يبدو ذلك معقولًا إلىٰ حد ما، إلا أن الصعوبة الكامنة في تطبيق اللاهوت السياسي في عصرنا الحالي لم تُحلّ بعد، إن كان هناك حلٌ أصلًا. بغير إصلاح حقيقي، لا يمكن للإسلام باعتباره أسلوبَ حياةٍ أن يكون حديثًا. ومع ذلك أيضًا، تواجه أي محاولةٍ إصلاح -حتىٰ أكثرها اعتدالًا- معارضةً وحربًا ممن يبغون تطبيق اللاهوت السياسي القروسطي كما هو دون تعديل، ويتضح ذلك بجلاء في محاولة إلغاء البرلمان الجديد لمرسوم قانون الأسرة المسلمة[1]. ويصعب علينا فهم لماذا تثير محاولاتُ تقييد التعدد وفرض ضمانات عند الطلاق حمية العلماء وحفيظتهم، إلا إن كان السبب هو أن قانون الأحوال الشخصية كان دومًا قانونًا شرعيًّا وإنجازًا لا يمكن الاستغناء عنه. وُصف هذا الإجراء بأنه غير إسلامي؛ فقد نقلت جريدة الفجر عن مولانا غوث -أحد أعضاء المجلس الإقليمي- قوله في جلسة علنية إن «الشعب لا يقبل بقوانين الأسرة [الجديدة]، ولن يقبلها أيضًا علماء الأمة أبدًا». وقد . . .

طعن علىٰ أهلية المجلس الاستشاري الإسلامي الذي -بحسب تعبيره- يتكون من أناس لا يعرفون «الإسلام ولا الشريعة ولا السنة» . . . وقد استهجن مولانا غوث في النساء «تبذلهن وقلة

(١) المرجع السابق نفسه، (٨ يوليو ١٩٦٢).

حيائهن». وتبنت الجلسة بالإجماع قرارًا يطالب بإلغاء مرسوم قوانين الأسرة المسلمة فورًا لمخالفته تعاليم الإسلام . . . كما حثَّ القرارُ الحكومةَ علىٰ تعيين «أعضاء أكفاء» بالمجلس الاستشاري الإسلامي لأجل حماية القوانين الإسلامية[1].

لقد كان هناك أربعةُ علماءٍ بين أعضاء المجلس الثمانية!

وقبل ذلك بيوم، أصدر أربعةُ أعضاء من المجلس الإقليمي لغرب باكستان، وثلاثة رؤساء تحرير من مدينة لاهور (لمجلتين أسبوعيتين وأخرىٰ شهرية)، بمن فيهم الأمين العام السابق للجماعة الإسلامية، بيانًا صحافيًّا يشجبون فيه مظاهرات النساء اللواتي يؤيدن مرسوم قوانين الأسرة المسلمة، وكان فيه التالي:

«بدلًا من السماح للمجلس بالفصل في هذه القضية الأكاديمية والدينية المحضة بعد نظرٍ دقيق فيها برمتها في ضوء تعاليم القرآن الكريم والسنة، بدأت جماعةٌ من حريمنا -ممن تخالف حياتُهم كلها أثبتَ تعاليم الإسلام- حملةً للفصل في هذه القضية تحت ضغط المظاهرات والأساليب الشبيهة بذلك . . . ونود أن نقول صراحةً لمن تسببوا في وضعٍ [هكذا وردت] كهذا: إن كنتم تريدون حسم القضية بالمظاهرات، فعوام المسلمين يمكنهم حشد مظاهرات أكبر بكثير تصب في صالحهم»[2].

لا حاجة للتعليق.

وطالبت العضوات الأربعة في المجلس الوطني الحكومةَ بالنظر «في تمثيل المرأة بالمجلس الاستشاري للأيديولوجيا الإسلامية» وصرّحن قائلات:

إنّا نؤمن إيمانًا جازمًا بأن مسألة قوانين الأسرة لا تهم المرأة وحدها، بل تهم الأمة كلها. فالأمة كلها ستتأثر حتمًا إن حُرم نصف السكان -النصف الأساسي- من وضعهم المستحَق علىٰ مسيرة التقدم . . .»[3].

---

(١) انظر: «قوانين الأسرة الباكستانية» في جريدة (داون)، (١٤ أغسطس ١٩٦٢)، وانظر أيضًا: أنيس ميرزا، (مرسوم قوانين الأسرة لا يعادي الإسلام)، في جريدة (داون)، (١٥ يوليو ١٩٦٢).

(٢) انظر: التقرير في جريدة (داون)، (٢٨ يوليو ١٩٦٢).

(٣) انظر: المرجع السابق نفسه، (٢٩ يوليو ١٩٦٢).

وفي مقالة رصينة، يشدد س. م. عبد الله[1] صادقًا علىٰ الصلة الوثيقة بين مسألة حقوق وحريات المرأة والتغيرات الاقتصادية والاجتماعية الكبرىٰ التي أتت في أعقاب التغريب. لكن المسألة طبقيةٌ أيضًا، إذ إن من يتململون من النظام القديم هم فقط نساء الطبقات العليا والميسورة، في حين أن الغالبية العظمىٰ من نساء العوام العاديين تقبلن بأوضاعهن، بل ينظرن للمتعلمات بريبةٍ ونفور. وسنقوم في فصل مستقل بمناقشة مسألة المرأة في البلدان المسلمة المعاصرة.

وفي سياق مناقشتنا الحالية تبرز لنا حقيقتان؛ أولًا نجد أن حكومةً حديثةً متغربة هي التي تفصل في مسألة الشريعة الإسلامية وليس حراسها التقليديون من العلماء. فمولانا غوث نائب البرلمان الإقليمي والأمين العام لجماعة علماء الإسلام في غرب باكستان (والتي تحولت بعد ذلك إلىٰ حزب سياسي) يطالب فيما نقلناه عنه للتو بأن تكون أغلبية المجلس من «العلماء ممن يمكن أن تكون كلمتهم هي «القول الفصل» في المسائل الدينية»، مع الهجوم علىٰ الحكومة باعتبار أنها «تعمل ضد المبادئ الإسلامية باسم قوانين الفن والأسرة»، وأعلن أيضًا أن الرئيس «يجب عليه فورًا تشكيل مجلس للعلماء يضع موضعَ التطبيق نيةَ الرئيس في مواءمة القوانين مع المبادئ الإسلامية»[2].

وفي اليوم ذاته، تقدم أربعة زعماء دينيين من شرق باكستان بمقترح -زُعِم أنه من صنع بيجوم شاه نواز- يقضي بإعادة «نظام القضاء الشرعي الذي كان مُطبَّقًا في عصر الخلافة الذهبي» . . . ذلك لأن «النظام القضائي الحالي . . . قد فشل في مساعدة النساء». يريد هؤلاء إنشاءَ «محاكم خاصة تفصل في القضايا المتعلقة بحقوق المرأة التي منحها إياها الإسلام، ومساعدتهن في إقامة العدل بيسر وسرعةٍ وبلا كلفة». وأهابوا ببيجوم شاه نواز وزعيمات أخريات من رابطة عموم نساء باكستان بألا يؤيدن مرسومَ قوانين الأسرة المسلمة؛ فمحاكم الشريعة هي التي ستكفل حقوق النساء، ليس هذا المرسوم».

---

(١) المعلومات الواردة.

(٢) المعلومات الواردة.

النقطة الثانية أن هذه القضية بعينها تُبرز العلاقة الوثيقة بين مسائل القانون الديني والسياسة، خاصةً في الدول المسلمة الحديثة. فهي ليست مجرد مسائل دستورية فحسب أو ترتبط بعمل رجال القانون وحدهم، بل لها تأثير عميق أيضًا في الحياة الاجتماعية والاقتصادية؛ ولذا تمثل أهميةً كبيرة.

ومن بين الإجراءات الأخرىٰ المثيرة للجدل التي تبنتها حكومة الرئيس أيوب قضية تنظيم الأسرة بهدف ضبط الزيادة الهائلة في عدد سكان باكستان. إذ أُنشئ معهد البحوث القومية لتنظيم الأسرة بالإضافة إلىٰ مجالس تنظيم الأسرة المركزية والإقليمية، ويُقام علىٰ ذلك عمليًّا عبر الأفلام والصحافة والإذاعة، وكان هناك دعمٌ خارجي في شكل أموال سائلة ومستشارين ومعدات. وفي ردها علىٰ اتهام تنظيم الأسرة بأنه غير إسلامي، اعتمدت الحكومة الرأي الذي يقضي بأنه طالما أن القرآن لا يحتوي أي حكم صريح بتحريمه، فهو مباح؛ ذلك طبقًا للقاعدة الفقهية بأن «الأصل في الأشياء الإباحة».

ومن الجدير بالذكر أن رئيس باكستان قد اتخذ عددًا قليلًا من الخطوات التي تقوّي الدين باسم الأحكام العرفية، وهو ما يبدو أن الحكومات الديمقراطية كانت تخشىٰ فعله خوفًا من رد فعل الأصوليين. كان من بين هذه الخطوات «مرسوم الأوقاف» الصادر عام ١٩٥٩م، والذي وضع إدارة تركات الأتقياء هذه -أو علىٰ الأقل سبعمائة وقفٍ منها- تحت إدارة حكومية، كما هو الأمر في بلدان مسلمة أخرىٰ. وتمكّنت الإدارة عبر تدبير جيد وتجميعٍ للموارد من توفير السيولة الكافية لدفع أجور كبار الخطباء علىٰ مستوىٰ [جهاز] الخدمة المدنية الإقليمية. وأسست أيضًا معاهد تعليمية سنناقشها في موضعها من الفصل الخاص بالتعليم.

لكن تجب الموازنة بين هذه الإجراءات التي تصب في مصلحةِ دينٍ حي، وبين معارضة الحكومة والنخبة المثقفة لإقامة دولة إسلامية لا تقوم فقط علىٰ المبادئ الإسلامية عن الأخوة والمساواة والعدالة الاجتماعية -والتي تُضاف إليها الديمقراطية لأسباب وجيهة يوافق عليها الجميع غالبًا- بل تقوم أيضًا علىٰ قانونٍ إسلامي، أيًا كان معناه الدقيق؛ أصوليًّا كان أو ليبراليًّا.

وختامًا، يجب أن نكرر أن القوىٰ المتصارعة في باكستان تختلف في فهمها للأيديولوجيا الإسلامية، كما يختلفون في فهم الإسلام نفسه. فالحكومة تحت قيادة الرئيس الحازمة والنخبة المثقفة يعارضهم العلماء وحزب مولانا المودودي (الجماعة الإسلامية) وأحزابٌ إسلاميةٌ أخرىٰ أكثر اعتدالًا، والهوةُ بين الجانبين عميقة. لا يعني ذلك أنه لم تكن هناك مساحات اتفاق بين النخبة المثقفة والجانب الآخر في أمورٍ كالاقتراع العام والتمثيل الشعبي؛ لكن التأييد كان لأسباب مختلفة. فالجماعة الإسلامية كانت تريد هذه الأمور لأجل الوصولِ للسلطة بطريقٍ دستوري، ودعمِ المجلس التشريعي بمؤيديها، والتغييرِ التدريجي للقوانين القائمة بهدف بناء قانونٍ إسلامي متجانس.

أما الفاصل الحقيقي بين الجانبين فيتمثل في موقف كل منهما تجاه القانون الإسلامي، ومن الصعب فيما نرىٰ الوصول إلىٰ تسويةٍ ما. وللأسف، زادت من تشوش القضية هذه «الأيديولوجيا الإسلامية» التي اعتُرِف بها في الدستور، علىٰ الأقل فيما يخص «المجلس الاستشاري للأيديولوجيا الإسلامية»، بغض النظر أيضًا عن تكرارها المستمر في خطبِ الرئيس ووزرائه. ويبين ذلك كيف أن اللاهوت السياسي تسلل إلىٰ رأس الدولة، ويتجه نحو إزالة كل الصعوبات السياسية والسيطرة علىٰ المشهد والتعمية علىٰ مشكلاتٍ أخرىٰ يعتبرها البعض أكثر حيوية وأهمية لتطور باكستان. وتساعد الأيديولوجيا الإسلامية أيضًا التقليديين علىٰ ممارسة السياسة، وهنا يبرزُ الخطرُ برأسه مرةً أخرىٰ؛ الخطر الذي حذر منه الرئيس أيوب بعد انقلابه عام ١٩٥٨م، ألا وهو أن السياسيين قبل الثورة كانوا يستخدمون الإسلام فقط لأجل انتهاك حرمته. ففي خطبه أكد مرارًا وتكرارًا علىٰ أن الإسلام يجب أن يشكل القيم الأخلاقية والروحية للأمة ولكن لخدمة دولة باكستانية تقدمية ومزدهرة، يشحذ همم الشعب لبنائها. إلا أنه للأسف كانت اللغةُ التي يفهمها غالبيةُ العوام الفقراء الأميين هي لغة الأئمة والخطباء ممن يطلق عليهم «الملالي». والعلماء -داخل البرلمان وخارجه، وكما يتضح من الاقتباسات السابق ذكرها- يدّعون أنهم يمثلون الناس، لكنهم لا دليل علىٰ أنهم اجتهدوا ولو قليلًا في دفع الجماهير إلىٰ الاتجاه الذي تسير فيه الحكومة والإدارة لتحقيق الانتعاش الاقتصادي والاجتماعي. وطالما ينتقدُ العلماء ومن لفَّ لفهم المجلسَ

الاستشاري للأيديولوجيا الإسلامية والمعهد المركزي للبحوث الإسلامية، ولا يظهرون أي استعداد للتحول عن قروسطيّتهم الضيقة بوصفهم كل إصلاح بأنه بدعةٌ ومعادٍ للإسلام؛ لن يكون هناك تعاون أو وحدة وطنية أو مساعٍ وطنية تلوح في الأفق.

يسعىٰ دستور ١٩٦٢م لسد الهوة الفاصلة بين المقاربة الدينية والعقلانية في السياسة. وعلىٰ الرغم من أنه لا ينبغي أن يكون هناك صدامٌ بينهما علىٰ أساس العقيدة، إلا أنه لا يمكن التوصل إلىٰ تجسير الفجوة بين الدين والسياسة، طالما أن أحدهما يعني المبادئ والآخر يعني القانون (ولا يجب أن ننسىٰ أنه علىٰ الرغم من أن العقيدة استطاعت جمع هذين [المبادئ والقانون] في العصور الوسطىٰ، إلا أنها قد فقدت شمولها وسطوتها في عصرنا). يدفعنا ذلك إذن إلىٰ القول بإن الحل هو فصل الدين عن السياسة؟ لا يمكنني الجزم بـ «نعم» أو «لا»، ذلك لأن باكستان حالةٌ خاصة لا مثيل لها في الدول المسلمة الأخرىٰ، وبالأخص في تلك التي زرتُها. ويتطلب تاريخُ المسلمين في شبه القارة الهندوباكستانية وميلاد باكستان -فيما يبدو بناءً علىٰ خبرتي- تقديرًا للإسلام، ليس فقط [الدوره] في تشكلها الأول بل في بنائها بعد ذلك باعتبارها دولةً مسلمةً حديثة يجب أن تعتمد علىٰ قيم الإسلام الأساسية، وليس باعتبارها دولةً أيديولوجية.

ولا يمكن أن تنعكس هذه القيم في القانون إلا عبر تفسير ليبرالي يمكّن كلَ أطياف المسلمين والأقليات غير المسلمة من التعايش بغير نزاع وجداني ولا تمييز. ستظل هذه الحالة السعيدة المثل الأعلىٰ الذي يُسعىٰ لأجله لفترة من الزمن، إلا أنه قد يكون الرابطة الوحيدة التي تجمع بين كل الباكستانيين في أمةٍ واحدة. ولا يمكن لأحد أن يهوّن من شأن الصعوبات التي تعترض هذا الإنجاز. فقد يقتضي الأمر إصلاحًا للإسلام لا يتصوره أحد. وبغير هذه الإصلاحات، يبدو أن البديل الوحيد الممكن الآن هو دولةٌ لا دينية؛ الإسلامُ فيها دين الأغلبية، وحرية الإيمان بأي دين وممارسته أو الإلحاد حقان مكفولان فيها، ولست أنا الأجنبي فقط من يرىٰ ذلك، بل أيضًا بعض المسلمين المخلصين ممن سُمح لي بمقابلتهم.

قد نشك في قدرة الجيل الذي أسس باكستان، والذي لا يزال قائمًا علىٰ بنائها حاليًا، علىٰ الوصول إلىٰ حل واضح المعالم بأي وسيلة. إلا أننا علىٰ يقين أيضًا من أن الجيل الجديد لن يمكنه حل معضلة الإسلام في باكستان بغير تدريب مكثف في الإسلاميات، مقدمةً بشكلٍ يتناسب مع القرن العشرين، والذي قد يحمل أشياءً كثيرة إلا الإيمان بإله يحكم الحياة الفردية والاجتماعية. فالإسلام حتىٰ في الدول المسلمة اللادينية يُنظر إلىٰ الإسلام باعتباره عاملًا مهمًّا لأجل التعليم والمواطنة، وباعتباره إيمانًا وحضارةً وقوةً دافعة، وباعتباره مكوّنًا مهمًّا من مكونات البناء الذهني للمواطن الفرد وللدولة والمجتمع. فالإسلام يضفي معنًىٰ علىٰ قوميتهم. يمر الإسلامُ اليوم بمرحلة تحول، ومن المحتمل أنه كي نصل إلىٰ موقعه الملائم في دولةٍ مسلمة قومية حديثة يجب أن يتحول هو نفسه قبل أن يصبح قوةً روحية ذات أثرٍ علىٰ المسلمين وعلىٰ العالم أجمع.



ملحق للفصل الثامن
تأملات حول الإسلام في الهند اليوم

سيكون ادعاءً مني إن تعالمت وتحدثت عن وضع الإسلام والمسلمين في الهند؛ في دولةٍ علمانية ذات ديمقراطية برلمانية نشطة. فالمسلمون أقليةٌ كانت تحكم أغلبيةً هندوسية يومًا ما، أما اليوم فهم مواطنون هنود يدينون بالإسلام، وولائهم معقود للهند؛ دولتهم وأمتهم. والإسلام شأنهم الخاص باعتباره ديانةً سماوية أو تراث ثقافي. وأستند في الكتابة عن المسلمين الهنود علىٰ حوارات ودية طويلة أجريتها مع علماء مسلمين ورجال دولة يعتمد موقفهم من الإسلام علىٰ اهتمامهم الشغوف بالهند وحبهم لها. كان عددٌ منهم في مقدمة كفاح الهند لنيل الحرية والاستقلال، وجمع كونُهم قوميين بينهم وبين الهنود الهندوس. فغايتهم المشتركة شكّلت تطلعاتهم ووجهات نظرهم. لقد ناضلوا وعملوا وما زالوا يعملون لأجل الهند باعتبارهم مواطنين هنود. والإسلام لا يمثل للمسلمين أهمية كبيرة، كما الهندوسية للهندوس، علىٰ المستوىٰ النظري علىٰ الأقل. لكن هل الأمر هكذا بالفعل؟ ألم نسمع أن الطائفية كانت عاملًا قويًّا في تخيل بناء وطنٍ مستقل لمسلمي شبه القارة وتحقيق ذلك؟ وعليه، يجب أن يُضاف ضابط إلىٰ الجملة السابقة ألا وهو أن هذا الأمر [أي عدم اعتبار الدين مؤثرًا بالنسبة للمسلمين والهندوس علىٰ حدٍ سواء] ينطبق بالأساس علىٰ النخبة ذات التعليم الغربي: من المسلمين؛ أبو الكلام أزاد وذاكر حسين وهومايون كبير، ومن الهندوس غاندي ونهرو ورازاكريشنان. كان كل هؤلاء من الهنود المتحررين،

وكانوا لا أدريين أو متدينين بدرجات مختلفة تتراوح بين الأصولية والليبرالية. وعلينا أن نضيف إلىٰ هؤلاء الكثيرَ من أساتذة الجامعات في الآداب والعلوم، بالإضافة إلىٰ كبار الموظفين المدنيين والدبلوماسيين. أما بالنسبة إلىٰ الجماهير من كلا الجانبين، لا يمكننا فعل ذلك. فعندما نتحدث إلىٰ الهنود من الأغلبية الهندوسية -أصوليين كانوا أو ليبراليين أو غير ملتزمين- نعلم أن الهندوسية راسخةٌ بين ملايين الفقراء والمشردين والأميين من العوام، وعن ذلك تنجمُ حتمًا عوائقُ كثيرة أمام تحقيق رخاء ملايين المسلمين الملتزمين ومساواتهم الفعلية [مع الهندوس].

لقد زرت دلهي وفيها الجامعة الملية الإسلامية وهي مؤسسة تعليمية تمثل نموذجًا ذا طابعٍ خاص يجمع بين الإسلام والهندوسية، تحت إدارة مسلمة. وزرتُ أيضًا الجامعة الإسلامية في عليكرة حين كان سبعون بالمائة من طلابها مسلمين، وثلاثون هندوسًا، وزرتُ باتنا وفيها متحفها المميز ومكتبة خُدَا بَخْش الرائعة المليئة بالمخطوطات العربية والفارسية المزخرفة والفريدة من نوعها، وزرتُ أيضًا حيدر آباد وجامعتها العثمانية ومعهد الدراسات الهندية الشرق-أوسطية، وكذلك زرتُ كلكتا وبينارس ونساجيها المسلمين.

قد يُعترض بأن هذه الآراء التي لخصتها هنا لا يمكن تعميمها ولا الوثوق بها بغير استطلاع رؤىٰ شريحة كبيرة من مسلمي الهند. ويمكنني الرد -دون ذكر الأسماء للأسباب التي وضحتها من قبل في المقدمة- بأن هذه الآراء قد عبّر عنها مسلمون مفكرّون لديهم تصورٌ واضح عن الإسلام، بل عن الإسلام الهندي، علىٰ الأقل أكثر من المسلمين الباكستان. ذلك لأن الإسلام في الهند القروسطية -وكما قلنا من قبل هم لا يقولون في الهند: «الهند المسلمة» بل الهند القروسطية- يبرر لهم تاريخيًّا موقفهم الحالي من الإسلام وتفسيرهم له.

تكاد الرؤية الأصولية [في الهند] تتطابق -في بعض الأحيان علىٰ الأقل- مع آراء الجماعة الإسلامية ومولانا المودودي. إذ تتمسك بالمفهوم التقليدي عن وحدة الدين والسياسة في الإسلام، والتمييز بين دار الإسلام ودار الحرب، وبين المسلمين والذميين، وتتمسك -بعد التنازل عن بعض المدونة الفقهية- بإمكانية

استعادة الإسلام الأول بشريعته القائمة علىٰ القرآن والسنة، وتريد أن تُبقي قانون الأحوال الشخصية كما هو. وتبدو هذه الرؤية طوباوية جدًّا في الهند المعاصرة.

لكن ينطلق رأيُ الأغلبية من الزعم بأن الإسلام في الهند -بناءً علىٰ تاريخها القروسطي والمغولي- دومًا ما كان مجردَ معتقدٍ شخصي منفصل تمامًا عن الحكم والإدارة. يجزم هؤلاء بأن الشريعة لم تكن أبدًا دستورًا ولا قانونَ الدولةِ العام، ولم يكن ذلك ممكنًا أصلًا لوجود العديد من الجماعات الدينية والثقافية الأخرىٰ، حتىٰ وإن كان الحكام مسلمين. ويستشهدون بباراني لتأكيد ذلك في فترة حكم المسلمين قبل المغول، وبشاه ولي الله فيما يتعلق بالفترة المغولية. وحتىٰ لو كانت هناك دولة إسلامية فعلًا في ذلك الوقت، ففي القرن العشرين وفي ظروفٍ اجتماعية واقتصادية مختلفةٍ كليًا، تعد هذه الدولة أمرًا مستحيلًا وغير مرغوبٍ فيه.

تزدهر الدراسات الإسلامية في جامعات عليكرة -بمعهد الدراسات الإسلامية الخاص بها- وكلكتا وحيدر آباد، ويُخرج معهد الدراسات الهندية الشرق-أوسطية سلسلةً من الكتابات والدراسات. ولا يجب أن ننسىٰ فصلية **الثقافة الإسلامية** التي تضم مكتبة كبيرة وكوكبة من العلماء المتميزين. اللاأدرية منتشرةٌ إلىٰ حد كبير، إلا أنه يرافقها وعيٌ حي بتراثٍ ثقافي يحمل أهمية بالغة وقيمة شخصية عالية. وغالبًا ما تقترن اللاأدرية أيضًا بالسياسة اليسارية، إذ تسود قناعةٌ بأنه لا سبيل لتجديد الإسلام إلا ثورةٌ اجتماعية جذرية تمهد له الطريق. ويتم التشديد علىٰ تحالف الحكام المسلمين عن إقطاعيي الراجبوت للإشارة إلىٰ أن الإسلام لم يكن أبدًا قوةً اجتماعيةً تحققُ الخير في الهند، فلم يكن هؤلاء الحكام يهتمون أبدًا بصالح الجماهير. ولا يحترم أصحاب هذا الرأي لا الفقهاء ولا العلماء، لأنهم يرونهم ظلاميين أعاقوا تطور الفكر بقمعهم الفلسفة. إلا أن هذه الرؤية تجمع مع ذلك تقديرًا عاليًا للأخلاق الإسلامية ولما وضعه الإسلام من معايير للسلوك الفردي.

ومن هنا نجد من طوروا نوعًا من الفلسفة الدينية القائمة علىٰ قيم الإسلام الثابتة لتكون إيمانًا شخصيًّا يتوافق تمامًا مع الوطنية الهندية وخدمة الدولة والأمة

من مواطنين كاملي الأهلية. فتعاليم الإسلام تمكّنهم من المساهمة بشكل جيد في حل مشكلات الهند العديدة، ليس أقلها المشكلة الطبقية. فكون الإسلام خاليًا من أفكار الطبقية بتشديده علىٰ قيم الأخوة والمساواة، والعدالة الاجتماعية والتعاطف، والإحسان؛ أمر يجب استغلاله كما يرون في حل المشكلات الاجتماعية والسياسية والثقافية الضاغطة. وفي هذه التعاليم -التي يسعون إلىٰ الارتقاء إليها- تكمن مطالبتهم بالمساواة مع الأغلبية الهندوسية.

وهناك آخرون يرون أن الإسلام لا ينفع في حل المشكلات الاقتصادية والاجتماعية بشيء، فكبقية الأديان، الإسلام إلىٰ زوال. ويتطلعون إلىٰ اشتراكيةٍ تنشئ مجتمعًا بلا طبقات ولا طوائف.

ونكرر ونقول إن هذه الآراء هي آراء النخبة المثقفة غربية التعليم. فموقفهم هذا متأثرٌ بلا شك باعتبارهم مسلمين في أقليةٍ في دولةٍ علمانية رسميًّا، وإن كان تأثرًا لا شعوريًّا في الغالب. فقدراتهم الفكرية وولاؤهم الذي لا جدال فيه يضمنان لهم المساواة الكاملة، بحيث يستحقها أدنىٰ النظام الطبقي. لا ينكر هؤلاء المثقفون البارزون أن هناك مشكلات وتمييزٌ [ضد المسلمين] في كل مكان، إلا أنهم يرون بإخلاص أن الهند لديها مشكلات أكبر وأهم بكثير من تلك الخاصة بالأقلية المسلمة، وأنهم مصرون علىٰ الاجتهاد في حلها. تكمن إحدىٰ هذه الصعوبات التي يقر بها الجميع -وإن عبّروا عنها بأشكال مختلفة- في مشكلة اللغة. فاللغة الأوردية هي لغة الإسلام عقيدةً وثقافة، لكن الأطفال المسلمين لا بد لهم أن يتعلموا الهندية ليتمكنوا بعد ذلك من الحصول علىٰ الوظائف وصنع مستقبل مهني لهم. سيكون لذلك أثرٌ بالطبع علىٰ تعليمهم الديني، إذ سيتحول إلىٰ تعليمٍ خارج المنهج الدراسي الأساسي.

وكان من المتوقع أن ينظر المسلمون ممن اختاروا البقاء في الهند والمحافظة علىٰ وظائفهم للمساعدة في بناء دولة هندية حرة ومستقلة، إلىٰ قيام دولة باكستان بعين الريبة والشك، إن لم يكن بالرفض القاطع. فهم يشددون علىٰ أن الطائفية الإسلامية ظهرت حديثًا تحت الاحتلال البريطاني، وأن الإسلام لم

ينخرط في الحركة السياسية إلا من قريب. فالكثيرون يعتقدون أن الانفصال كان خطأً، وأنه كان نتيجة طموحات السياسيين، إلا أنهم يهتمون بنجاح باكستان. ويرىٰ أحد الهنود غير المسلمين أن فكرة فيدرالية بحكم ذاتي كامل لكل من الهند وباكستان كانت هي الحل الوحيد، إلا أن ذلك لا يمكنه التحقق مع الجيل الحالي. وقال إن السبب الرئيسي لبروز المطالبة بدولة مسلمة مستقلة هو رفض الهندوس التفاوض مع المسلمين، وأن هناك في الواقع مشكلةً في التوافق بين المسلمين والهندوس، بعيدًا عن الطبقة العليا من المجتمع المتغرب المتحرر.

كان ذلك في شتاء ١٩٦٠ و١٩٦١م، ومن المحزِن لأي عاقل القول بأن الوضع يزداد سوءًا باطّراد. إذ يبدو أن حالة عدم التوافق الشخصي تزداد وتنحدر إلىٰ مستنقع العداء الطائفي. لا تُلام علىٰ ذلك الزعامة السياسية في الأعلىٰ، إلا أننا نتساءل حول ما إن لم يكن المفكرون المسلمون والوطنيون الهنود علىٰ حقٍ في قولهم إن الثورة الاجتماعية الجِذرية هي الحل الوحيد، ليس فقط لمشكلة التجديد الإسلامي، بل لمشكلة التجانس الطائفي أيضًا. ونتشكك في أن هذه الأخيرة كانت في أذهانهم من البداية. وبغير الدخول في التفاصيل السياسية لهذا السؤال، يمكننا القول إنه من المقبول الافتراض بأن وضع الإسلام دينًا للفرد ومنبعًا لسلوكه الاجتماعي في دولةٍ هنديةٍ علمانية أفضل له (أي للإسلام) بكثير من وضعه في مواجهة إحيائية هندوسية أصولية، مما قد يعمّق الانفصالية الإسلامية ويرفع من حدة الطائفية.

ويمكننا الإشارة إلىٰ ملاحظةٍ أخيرة في الختام؛ إن عدد المسلمين في الهند ثلاثة أضعاف عدد الهندوس في باكستان. وعليه، تختلف مشكلةُ الأقلية في الهند عنها في باكستان، مما يدفعنا للتساؤل حول أثر [فكرة] الأيديولوجيا الإسلامية علىٰ مسلمي الجانب الآخر [أي الهنود]. وعلىٰ الرغم من أن تفكيرنا لا يؤثر في اتخاذ الباكستانيين قرارًا في الاختيار بين الإسلام باعتباره شأنًا خاصًّا بالمواطن وبين دولةٍ إسلامية علىٰ طريقة العلماء أو غلام أحمد برويز، إلا أنه مما يستحق التفكير؛ هل من الممكن أن تحيا دولتان لادينيتان -تمنحان حرية الاعتقاد الديني

وتشجعان علىٰ ممارسة التعاليم الأخلاقية الدينية علىٰ المستويين الشخصي والاجتماعي- في سلامٍ ووئام ويمثلان معًا شبه قارة الهند وباكستان العظيمة؟

إن الأيديولوجيا مفهومٌ سياسي، حتىٰ إن كان مضمونه دينيًّا، ويمكنه أن يكون مفهومًا خطيرًا في العلاقات القومية والدولية علىٰ حدٍ سواء.

الفصل التاسع
الإسلام في الملايو

وجدنا أثناء زيارتنا أن مسلمي الملايو يشكّلون أقل من نصف سكان اتحاد الملايو[1]، والبقية بين صينيين وبوذيين ومسيحيين، بالإضافة إلىٰ بعض الهنود ممن يتحدثون التاميلية. ولذلك، كان من المقبول أن نتوقع عدم مناسبة فكرة وجود دولة إسلامية تقوم علىٰ أيديولوجيا إسلامية بين هذا الشعب المختلط بضغوطه وقيوده. يتسم أهل الملايو بالرقة والحميمية، ويسكنون الريف غالبًا، ويتعيشون من الصيد والزراعة وخاصةً زراعة الأرز. يسيطر الصينيون علىٰ التجارة، والبريطانيون علىٰ الصناعة، خاصةً مناجم القصدير، لكن بدأ الصينيون يهتمون بالصناعة أيضًا، بجلب رؤوس الأموال من هونج كونج والصين. تديرُ طبقةٌ راقية من الملايو غربيي التعليم الإدارةَ والقطاع الحكومي، ومعظم رجال الجيش والشرطة من الملايو. فالسلطة السياسية في يد الملايو، والقوة الاقتصادية في يد الصينيين والبريطانيين. ونعلم قطعًا أن السياسة والاقتصاد لا ينفصلان، وعليه، كانت حكومة الملايو ولا زالت تحاول السعي لتمكين الملايو من حصةٍ في الصناعة والتجارة.

---

(١) تشير كلمة الملايو إلىٰ (اتحاد الملايو) دون الأقاليم الأخرىٰ (شمال بورنيو؛ مدينتي صباح وسراوق) والتي تشكل اليوم معًا دولةَ ماليزيا. راجع للاستزادة عما سيأتي: مقالتي بعنوان «دور الإسلام في الدولة القومية المعاصرة» في **الكتاب السنوي لشؤون العالم** The Yearbook of World Affairs (لندن، ١٩٦٢)، والتي خصصتُ فيها الحديث (ص ص١١٣-١٢١) عن الملايو.

لا توجد أي مشكلات خاصة في الاتحاد، إلا أن سنغافورة التي يشكّل الصينيون فيها سبعين بالمائة، مثّلت عائقًا عند محاولة دمجها في الملايو. فقد بذلت الحكومةُ السنغافورية قصارىٰ جهدها في التعامل مع أربعمائة ألف ملاوي يعيشون فيها، إذ قدمت لهم امتيازات خاصة؛ كالتعليم المجاني لأطفال الملايو، ومساعدة الصيادين -الملاويين غالبًا- وإعلان الملاويةَ لغةً رسمية، وجعل رأس الدولة من الملايو[1]. ولقد تعلمت سنغافورة درسًا من استقلال الهند وسيلان، ألا وهو أن الطائفية لا تذهب مع الكولونيالية. ولذا، وضعت الحكومة علىٰ رأس أولوياتها معالجةَ المشكلة الثقافية لأجل حفظ السلام الديني والعرقي والسيطرة علىٰ الطائفية. لكن في عام ١٩٦١م، ظهر في الملايو فصيلٌ إسلامي يتكون من عناصر متنوعة؛ مفكرين متغربين ورجال أعمال ناجحين ونشطين، ومدرّسين، وجماعةٍ نشطة من الملايو الأصوليين. يقال إن التوجه الإسلامي لدىٰ المفكرين هو توجه تقدمي من الناحية السياسية، إلا أن أيديولوجيتهم السياسية تثير مشكلة اجتماعية فيما يخص الروابط الأسرية والأعراف. فالتضامن الإسلامي الديني يظهر بمظهر جامد يفضّل التضامن الطائفي ويعيق التكامل الاجتماعي والثقافي. لقد كان من الصعب للغاية أن نرىٰ هذا الأمر بوضوح؛ لأنه بدا أن التقدم الاقتصادي يخفف من جمود الأصولية في العقيدة والممارسة، ويُرخي الرابطة الطائفية التي وضعها الإسلام.

وقد تحلُّ هذه المعضلة فكرةُ ماليزيا الكبرىٰ التي يوازن فيها انضمامُ المسلمين هيمنةَ الصينيين في سنغافورة، بشرط أن يتواصل الإسلام مع التغير الاقتصادي والاجتماعي. لكن في الملايو نفسها، لم تظهر الطائفية. ولا يمكنني الجزم بأن المشكلة ناشئةٌ عن سببٍ آخر غير ما ذكرتُه سابقًا؛ ذلك لأني ركزتُ علىٰ موضع الإسلام وتوجهات الملايو المسلمين، ذلك في سفري عبر العديد من الدول التي تقع تحت حكم سلطان ملاوي، ومديريتي بينانق وملقا البريطانيتين سابقًا والواقعتين تحت حكم الملايو حاليًا.

---

(١) معلومات. [هكذا وردت في الأصل -المراجع]

وعلىٰ عكس باكستان، أفلتت الملايو من الوقوع في صراع دستوري يكون فيه الإسلام إشكاليةً ساخنة ومثيرة للانقسام. لقد كانت الملايو كباكستان مستعمرةً بريطانية، إلا أن الانتقال إلىٰ الاستقلال والحكم السيادي الذاتي كان من سلسًا ومنتظمًا. وعلىٰ الرغم من أن إضفاء الطابع الملاوي كان يجري علىٰ قدم وساق، ظل كبار الموظفين المدنيين البريطانيين في مناصبهم لتدريب الملاويين علىٰ حمل المسؤولية كاملة. ولقد أعد الأمين البريطاني الدائم بوزارة التربية والتعليم وزملاؤه من الملاويين برنامج زيارتي وقدموا جميع المساعدات الممكنة، مما ساعدني علىٰ معرفة دور الإسلام في الملايو في كافة المستويات. إن الفصل بين الدولة والدين أمرٌ راسخ في دستور اتحاد الملايو. وبذلك يتخلىٰ هذا الأخير عما يقضي بأن الإسلام يجب أن يكون دينَ الدولة وما يعلن من المواد أن رأس الدولة -الملك أو يانج دي برتوان أجونج- هو سيد المسلمين في دول بينانق وملقا كما كان يقر دستور كلٍ منهما، أو أن السلطانُ سيد المسلمين وفقًا لدستور الدول الأميرية في الاتحاد.

والآن، سيبرزُ لنا استعراضٌ سريع للأحكام والمواد الدستورية في دستور الملايو -الصادر في ديسمبر ١٩٥٧م- ذات الصلة بموضوعنا، دورَ الإسلام [فيه]:

الجزء الأول: «الولايات والديانة وقانون الاتحاد»؛ تنص المادة الثالثة علىٰ ما يلي:

(١) الإسلامُ هو دينُ الاتحاد، مع ضمان ممارسة الأديان الأخرىٰ بسلام وتآلف في أي جزء من الاتحاد.

(٢) في أية ولاية عدا بينانق وملقا، لا يخضع منصب الحاكم كرأس الديانة الإسلامية في ولايته بالشكل والحد الذي يعترف ويصرح به الدستور كما لا تخضع كافة الحقوق والامتيازات والصلاحيات التي يتمتع بها كرأس لتلك الديانة لأي تأثير أو تعطيل.

(٣) يجب أن ينص دستور ملقا وبينانق علىٰ أن «يانج دي برتوان أجونج» هو رأس الديانة الإسلامية في تلك الولايات[١].

(١) انظر: ملحق اتحاد الملايو، الجريدة الحكومية Government Gazette، ١١ ديسمبر ١٩٥٧، ص٥٠٩، وما بعدها.

الجزء الثاني: الحريات الأساسية؛ للمادة الثامنة فيه أهميةٌ في سياقنا:

(١) الجميع متساوون أمام القانون، ولهم الحق في الحماية المتساوية التي يوفرها القانون.

(٢) لا يجوز التمييز بين المواطنين علىٰ أساس الدين أو العرق أو النسب أو مكان الولادة في أي قانون متعلق بشراء أو امتلاك أو التصرف في ملكية ما أو تأسيس أو القيام بتجارة أو مشروع أو مهنة أو عمل أو وظيفة . . .

(٥) هذه المادة لا تلغي أو تمنع ما يلي:

(أ) أي من الأحكام التي تنظم قانون الأحوال الشخصية.

(ب) أي حكم أو ممارسة تحصر منصبًا أو وظيفةً متعلقة بشؤون أية ديانة أو بأية مؤسسة تديرها مجموعة تعتنق ديانة معينة بأشخاص يعتنقون هذه الديانة . . .

المادة الحادية عشر:

(١) لكل فرد الحق في اعتناق وممارسة ديانته، ويحق له نشرها استنادًا إلىٰ البند الرابع.

(٢) لا يجوز إكراه أي شخص علىٰ دفع أية ضريبة تخصص جميع أو بعض عوائدها لأغراض ديانة أخرىٰ تختلف عن ديانة هذا الشخص.

(٣) لكل جماعة دينية الحق فيما يلي:

(أ) إدارة شؤونها الدينية الخاصة بها؛

(ب) تأسيس ورعاية مؤسسات لأهدافٍ دينية أو خيرية؛

(ج) شراء وامتلاك ملكية والاحتفاظ بها وإدارتها بموجب القانون.

(٤) يجوز لقانون الدولة ضبط وتقييد عملية نشر أي من التعاليم والمعتقدات الدينية بين الأشخاص المعتنقين لدين الإسلام.

(٥) لا تخول هذه المادة القيام بأي عمل يتناقض مع أي قانون عام يتعلق بالنظام العام أو الصحة العامة أو الأخلاق العامة.

المادة الثانية عشر:

(١) دون الإخلال بعمومية المادة الثامنة، لا يجوز التمييز ضد أي مواطن علىٰ أساس الدين أو العرق أو النسب أو مكان الولادة في: (٢) (أ) إدارة أية

مؤسسة تعليمية تديرها سلطة عامة، أو بشكل خاص في قبول التلاميذ أو الطلبة ... (ب) (٣) لكل جماعة دينية الحق في تأسيس ورعاية مؤسسات لتربية الأطفال بديانة هذه الجماعة، ولا يجوز التمييز علىٰ أساس الدين فقط في أي قانون يتعلق بمثل هذه المؤسسات أو في صياغة مثل هذا القانون، غير أنه يحق للقانون الاتحادي أن يقدم دعمًا ماليًّا خاصًّا لتأسيس مؤسسات إسلامية أو الحفاظ عليها. (٤) (٥) لا يجوز الطلب من أي شخص تلقي تعليمات أو المشاركة في مراسيم أو طقوس عبادة لديانة أخرىٰ غير ديانته. (ص ص: ٥١١-٥١٤). (٦) تتوافق هذه الأحكام مع المادة السابعة من مبادئ التشريع في دستور جمهورية باكستان الصادر عام ١٩٦٢م (ص٧)، فيما عدا أن الإسلام باعتباره دين الدولة في الملايو يلقىٰ معاملة تفضيلية من وجهين؛ أولًا، يمنح البند الرابع من المادة الحادية عشر الولايات حقَ تقييد أو منع ممارسة التبشير بين المسلمين، وثانيًا، يمكّن البند الثاني من المادة الثانية عشر المسلمين من تلقي المساعدات المالية في إطار القانون الفيدرالي. تكمن الإثارة في النص الأخير في أنه جعل الدين من ضمن اختصاص الولايات والتي أصبحت مسؤولة عن توفير الاعتمادات اللازمة للإسلام، حتىٰ في نانينق وملقا اللتان يمثل الملك فيهما رأس الديانة الإسلامية.

وفي الجزء الرابع «الاتحاد»، تنص المادة الثانية والثلاثين في الفصل الأول علىٰ أنه «يوجد قائد أعلىٰ للاتحاد، يُدعىٰ (يانغ دي برتوان أجونج)، يتمتع بالصدارة فوق كافة الأشخاص في الاتحاد ولا يخضع لأية إجراءات من أي نوع في أية محكمة»[١]. يمثل هذا البند مفهومًا حديثًا يتناقض مع القانون الإسلامي الذي يُخضِع رأسَ الدولة (الخليفة) للشريعة كأي مسلم آخر. وفي ذلك، ينص الدستور الباكستاني علىٰ محاكمة الرئيس أمام الجمعية الوطنية، والتي لا تعد أيضًا محكمةً قانونية[٢]. ويُنتخب القائد الأعلىٰ لاتحاد الملايو من بين حكام الولايات، ولمدة خمس سنوات يتوقف فيه عن ممارسة سلطته باعتباره حاكمًا لولايته، باستثناء زعامته الدينية.

(١) المرجع السالف الذكر، ص٥٢٢ وما بعدها. انظر أيضًا: البيان الثالث، الجزأين الأول والثالث، ص٦٠٤.

(٢) دستور ١٩٦٢، المادة ١٣، ص١٧، وما بعدها.

يُقسم الرئيس باسم الله أنه سيحمي «دين الإسلام في جميع الأوقات، وندعم قواعد القانون والنظام في البلاد»[1].

يتحدث الفصل الثاني عن «مؤتمر الحكام» الذي ينعقد لانتخاب القائد الأعلىٰ ونائبه، و«للموافقة أو عد الموافقة علىٰ تعميم أي قوانين أو شعائر أو طقوس دينية علىٰ الاتحاد ككل».

ويقر الفصلُ الثالث بعنوان «السلطة التنفيذية» أنها تكمن كلها في يد اليانج دي برتوان أجونج، والذي يجب أن يمارسها وفقًا لمشورة مجلس الوزراء. واليانج هو القائد الأعلىٰ للقوات المسلحة الاتحادية، ويقوم بتعيين رئيس الوزراء وباقي الوزراء بالتشاور معه. ويخضع مجلس الوزراء بأكمله للمساءلة أمام البرلمان (ص٥١٦ وما بعدها). ولا تحتوي اليمين الدستورية الخاصة برئيس الوزراء والوزراء علىٰ أي ذكر لله (ص ٦٠٨). وتكمن السلطة التشريعية في يد البرلمان (ص ٥٢٩)، ويمارس حكام الدول سلطتهم رؤساءَ للديانة الإسلامية، أو فيما يتعلق بالأعراف الملاوية (ص ٥٣٨).

وللبند الثالث في المادة السابعة والتسعين من فصل «الأحكام المالية» صلةٌ بما نتحدث فيه؛ إذ ينص علىٰ أنه «إذا تم جمع صدقة الفطر والزكاة وبيت المال أو أية إيرادات إسلامية مشابهة، يجب دفعها في حساب منفصل ولا تُصرف إلا بموجب سلطة قانون الولاية». لكن لا تعكس القوائم المالية السنوية أي مبالغ تم تحصيلها في شكل زكاة مال أو زكاة فطر أو بيت المال أو أي إيرادات إسلامية مشابهة (ص ٥٥٤). وتقوم الحكومة بالإشراف علىٰ الأحكام الإسلامية، إلا أنَّ هناك مجلسًا خاصًّا معيّنًا يديرها، كما سنرىٰ الآن. ويقدّم البيان التاسع القوائم التشريعية ويُسنِد إلىٰ القائمة الاتحادية ضرورة سن البرلمان للتشريعات الخاصة بـ «الحج إلىٰ الأماكن خارج الملايو»، والتي تنظمها إدارة الشؤون الدينية في الولايات المختلفة. ولا تقع المحاكم الشرعية الإسلامية ضمن اختصاص البرلمان الفيدرالي وتُدرج ضمن أعمال الولايات تحت قوائم الولايات، ونفس الأمر في حالة أحكام «الأوقاف الإسلامية والأوقاف الهندوسية»، (ص ٦١٨-٦٢٢).

---

(١) البيان الرابع، ص٦٠٧.

والنص الكامل لهذه المادة الخاصة بالشريعة الإسلامية في قائمة الولايات له صلةٌ بموضوعنا:

«[يدخل في قائمة الولايات] القانون الإسلامي وقانون الأحوال الشخصية والعائلية للأشخاص الذين يعتنقون الدين الإسلامي، بما في ذلك القانون الإسلامي المتعلق بالإرث، والوصية، وعدم التوصية، والخطوبة، والزواج، والطلاق، والميراث، والإصلاح، والتبني، والوصاية الشرعية والهدايا والتقسيم والجمعيات غير الخيرية، والوقف وتنظيم الأعمال الخيرية، والهبات والمؤسسات والجمعيات التعاونية، المنظمات والمؤسسات الخيرية التي تعمل بشكل كامل في الولاية ووفقًا للعادات الملاوية، وزكاتي المال والفطر والدخول الإسلامية الأخرىٰ، والمساجد وأي أماكن عبادة عامة إسلامية وعقاب مخالفات المسلمين الدينية ما عدا ما يتعلق بالأمور التي تضمنتها القائمة الاتحادية، والدستور وتنظيم المحاكم الشرعية وإجراءاتها -والتي تمارس صلاحياتها علىٰ المسلمين فيما يخص أي مما ذُكر في هذه الفقرة، لكن ليس لها أي سلطة قضائية علىٰ المخالفات باستثناء ما قرره القانون الاتحادي فيما يخص التحكم في نشر المذاهب والأديان الأخرىٰ بين المسلمين. وتتضمن قائمة الولايات أيضًا تحديد ما يدخل في إطار القانون والفكر الإسلامي والعرف الملاوي». (ص ٦٢٣)

وفي الجزء التاسع عن «السلطة القضائية» أيضًا، تنص المادة الثلاثة والخمسون بعد المائة (١٥٣) البند الأول علىٰ ما يلي: «تقع مسؤولية حماية الوضع الخاص للملايو والمصالح الشرعية للمجتمعات الأخرىٰ علىٰ عاتق الملك يانج دي بيرتوان أجونج، وفقًا لبنود هذه المادة».

يمكنني أن أؤكد أنه لا يوجد تمييز ديني في الملايو، وذلك بالطبع نتيجة الجمع السعيد بين دقة ووضوح الدستور والطبيعة المسالمة الودودة التي يتسم بها السكان. ويوافق أهل الملايو إجمالًا علىٰ الأحكام الدينية فيما يخص الأمور العبادية والعائلية، إن لم يكن هناك قانون عرفي. وهناك توجه نحو استبدال هذه القوانين العرفية متىٰ أمكن بقوانين الشريعة الإسلامية، لكن مع اعتبار القضاة الشرعيين للعرف الملاوي. وقد يتململ الملايو غربيو التعليم من التفسير

الأصولي للقانون الإسلامي، وسنرىٰ أن التشدد يمكن تجنبه إلىٰ حدٍ ما، كما سيظهر ذلك بشكل خاص في مسائل المواريث والتركات. لكن علىٰ العموم، يتقبل الملايو من أهل الأرياف -وهم الغالبية- الالتزام بالإسلام وتبدو عليهم السعادة والارتياح.

لكننا نجد أن الشباب هناك يتغيرون تدريجيًا ويسعون وراء تفسيرٍ أكثر ليبرالية للشريعة الإسلامية، فالجو العام في العاصمة كوالالامبور وجامعة الملايو أكثر حريةً وامتلاءً بالروح النقدية. إلا أنه من الملاحظ أن الدولة والدين يعملان في تناغم من أجل بناء أمةٍ مالاوية، فالدولة تبذل قصارىٰ جهدها لنشر معرفةٍ نافعة بين الملايو عبر حوافز دورية. وهناك معهد لغات متميز في الملايو لتدريب المدرسين، ويحوي أحدث أجهزة تدريس اللغات.

وبالرجوع إلىٰ دساتير دول الاتحاد، نلاحظ أن دستور برليس[1] -التي كان حاكمها يشغل منصب يانج دي بيرتوان أجونج عام ١٩٦١م- يبدأ بهذه العبارة: «بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام علىٰ سيدنا محمد وعلىٰ آله وصحبه أجمعين». وتتناول المادة العاشرة تشكيل «مجلس الخلافة»، وتنص علىٰ أنه «يشترط أنه من بين الأعضاء الذكور الخمسة، يجب ألا يكون المفتي من أسرة برليس الحاكمة، ويجب أن يكون هناك واحد علىٰ الأقل من العالمين بالشرع». وتنص المادة الثانية عشر علىٰ أن «المعيّن يجب أن يكون ذكرًا بالغًا عاقلًا، ومن مواطني برليس الملايو، وأن يكون مسلمًا من أهل السنة والجماعة، ومن نسبٍ شريف، ولا يشترط أن يكون من الأسرة المالكة . . .». لكن تنص المادة السابعة عشر علىٰ ما يلي: «بخلاف ما نصت عليه المادة الثانية عشر، يجب أن يكون الحاكم من الملايو، وأن يكون ذكرًا من الأسرة برليس المالكة، وأن يكون مسلمًا من أهل السنة والجماعة». وعليه، الخلافة الوراثية [في برليس] ليست تلقائية، بل تعتمد علىٰ «مجلس الخلافة» الواجب عليه «الإقرار لولي العهد أو الوريث المُفترض . . . بالعرش إلا إن رأىٰ بعد فحص كامل وشامل أن هناك مانع قوي يقدح في قدرة هذا الوريث أو ذاك علىٰ أن يكون

(١) [مدينة] ألور ستار، (١٩٥٩).

حاكمًا، كالعجز أو العمىٰ أو الحمق أو به بعض الصفات التي تجعله غير مؤهلٍ وفقًا لأحكام الشرع لأن يكون حاكمًا». وإن لم يكن أحد الوريثين مؤهلًا لتولي منصب الحاكم «ينظر المجلس في الوريث التالي ثم الذي يليه وهكذا، وبنفس إمكانية الرفض، وذلك حتىٰ يقر المجلس لأحد الورثة بالعرش». (المادة الحادية عشر). وإن تعذّر ذلك، تُطبق المادة الثانية عشر. وذاك الذي أصبح «حاكمًا، ينتقل العرش وحكم برليس بعد موته لأكبر أبنائه من الذكور». لا يعرف القانون الدستوري في الإسلام قانون توريث أكبر الذكور من الأبناء[1]. وتنص المادة الرابعة والثلاثون علىٰ ما يلي: «تُناط السلطة التنفيذية في الدولة بالحاكم، لكن يمكن قانونًا تفويض الوظائف التنفيذية لأشخاص أو هيئات أخرىٰ». ويعين الحاكم المنتري بيزار (رئيس الوزراء) الذي يجب أن يكون -وفقًا للمادة الخامسة والثلاثين- «مسلمًا من أصل ملاوي». وتنطبق الشروط نفسها علىٰ سكرتير عام الدولة الذي «يعتبر المسؤول الأول عن الشؤون الإدارية للدولة»، وفقًا للمادة السادسة والثلاثين، ويجب وفقًا للمادة التالية أن يتحصل المنتري بيزار علىٰ ثقة المجلس التشريعي. ويجب أن يشكل المنتخبون أغلبية الجمعية التشريعية، في حين يمكن للحاكم أن يعيّن عددًا أقل من الأعضاء.

وجديرٌ بالذكر أن الاهتمام بأحكام الشريعة فيما يتعلق باللياقة البدنية للحاكم وشخصيته تتوافق مع المتطلبات الحديثة التي يجب توفرها في رئيس الوزراء و[أعضاء] المجلس التشريعي.

وعلاوة علىٰ ذلك، هناك «حكمٌ خاص بالملايو» في المادة السبعين، البند الأول، والذي ينص علىٰ ما يلي:

يجب علىٰ الحاكم تأمين وضع الملايو الخاص والمصالح المشروعة للجماعات الأخرىٰ وفقًا لأحكام هذه المادة. (٢) ويجب أن يؤدي الحاكم

(١) انظر: الماوردي، الأحكام السلطانية، تحرير م. إنجر، بون ١٨٥٣، ص٨ وما بعدها، وص١٢ وما بعدها، وص١٩ وما بعدها؛ وحول انتخاب الخليفة وتعيينه انظر: ص٥ وما بعدها؛ وعن شروطه انظر كتابي: الفكر السياسي الإسلامي في العصور الوسطىٰ [الصادر ترجمته عن مركز نماء للبحوث والدراسات عام ٢٠١٨]، ص٢٩-٣٥.

وظائفه -مع الخضوع لأحكام المادة التاسعة والثلاثين [التي تُلزمه باستشارة المجلس التنفيذي باستثناءات معينة- بموجب هذا الجزء ووفقًا للقانون العام لتأمين وضع الملايو في جهاز الخدمة العامة للدولة وفي المنح والمعارض والمزايا التدريبية والتعليمية الأخرىٰ، أو التسهيلات الخاصة التي تمنحها الحكومة، أو التراخيص التي تقدم لتشغيل عمل تجاري وفقًا لقانون الدولة.

وتنص المادة أيضًا كما ذكرنا علىٰ أنه لا يجوز حرمان أحدٍ من التسهيلات التعليمية أو المناصب العامة أو الحصول علىٰ رخصة تجارية، وينبغي ألا تُرفض طلبات التجديد. لكنها تنص أيضًا علىٰ أن «هذه المادة لا تعطي المجلس التشريعي الحق في تقييد الأعمال التجارية لأجل ضمان أوضاع الملايو». وتحت عنوان «التعامل المحايد»، تنص المادة (٧١) علىٰ أنه «بغض النظر عن العرق، يجب التعامل مع جميع الأشخاص في مجال الخدمة العامة بغير تحيز، وذلك وفقًا لشروط وبنود تعاقدات توظيفهم».

وعلىٰ الرغم من أن اتحاد الملايو دولةٌ مسلمة -لكن ليست دولةً إسلامية-، إلا أنه تجب ملاحظة أن هاتين المادتين تحاولان تأمين الملايو، لكن ليس علىٰ حساب إضرار غيرهم. ولا علاقة لكون الملايو يدينون بالإسلام بهذا الأمر، طالما أن الخدمة العامة وممارسة التجارة والأعمال لا علاقة له بحال بدين الشخص، مع الاستثناءين المذكورين. وينطبق الأمر نفسه علىٰ التسهيلات التعليمية وخاصةً التعليم العالي الذي يؤهل لمناصب الدولة العليا. لكن حقيقةُ أن هناك حكمًا خاصًا [في الدستور] بالملايو يبرز بوضوح مدىٰ حساسية وضعهم في هذه المجالات، وكذلك اهتمام الحكومة بضمان مشاركةٍ وتمثيلٍ مناسبين لهم في إدارة دولتهم واقتصادهم.

ويعتبر وجود إدارةٍ للشؤون الدينية مطلبًا دستوريًا في جميع الولايات، بما في ذلك بينانج وملقا، وذلك بموجب قانون وافق عليه المجلس التشريعي. ولذلك، أنشأ «الحاكمُ بمشورة وموافقة مجلس الدولة . . . مجلسًا دينيًا في ملقا» يتكون من رئيس للمجلس -ولقسم الشؤون الدينية بحكم منصبه- موظفًا تنفيذيًا أساسيًا، إلىٰ جانب المفتي وعدد لا يقل عن خمسة ولا يزيد عن تسعة من

المسلمين، وذلك بموجب «تشريعٍ ينظّم الشؤون الدينية الإسلامية ويشكل مجلسًا يقدّم المشورة والنصيحة ليانج دي-بيرتوان أجونج في المسائل المتعلقة بالدين الإسلامي في ولاية ملقا» والمعروف اختصارًا بـ «مرسوم تنظيم القانون الإسلامي لعام ١٩٥٩م». ويجب أن يكون جميع أعضاء المجلس من الذكور وأكبر من واحدٍ وعشرين عامًا، ويدينون بالإسلام. ويشغل أمين إدارة الشؤون الدينية منصبَ أمانة المجلس بحكم منصبه. وأعضاء المجلس «موظفون حكوميون بلغة القانون الجنائي». ويعيّن المفتي من قِبل اليانج دي-بيرتوان دي أجونج، ومن بين وظائفه رئاسة اللجنة القانونية في «مجلس ملقا الديني»، والتي يجب أن «تشمل عضوين آخرين من أعضاء المجلس، وما لا يقل عن اثنين ولا يزيد عن ستة مسلمين من خارج المجلس»[١].

تعمل اللجنة القانونية علىٰ النظر فيما يُقدّم إليها من استفتاءات أو أسئلة عن الحكم في أي مسألة تتعلق بالقانون الإسلامي، ويقوم الرئيس بإصدار حكم توافق عليه اللجنة بالإجماع. وفي حالة الاختلاف، تُحال المسألة إلىٰ المجلس «الذي . . . يصدر حكمه وفقًا لرأي أغلبية أعضائه»[٢].

لأي محكمة مدنية أن تستفتي المجلس في أي مسألة متعلقة بالقانون الإسلامي، والذي يحيلها بدوره إلىٰ اللجنة القانونية، ثم تقوم اللجنة بإبداء رأيها نيابةً عن المجلس. «ويجب في الأحوال العادية اتباعُ معتمد المذهب الشافعي في إصدار الأحكام، إلا إن كان يتعارض مع المصلحة العامة». ويجب في هذه الحالة اتباع أحكام الشافعية غير المعتمدة، «إلا إن أمر اليانج دي-بيرتوان أجونج بغير ذلك». وإن كانت أحكام المذهب كلها تتعارض مع المصلحة العامة، يجب اتباع «أحكام المذاهب الثلاثة الأخرىٰ (الحنفية والمالكية والحنبلية) إن كانت مناسبة»، بشرط أن يوافق رأس الدين الإسلامي علىٰ ذلك. «ويجب أن يُنشر بيان في الجريدة الرسمية عن أي حكم يصدر، وبذلك يكون ملزِمًا لكل مسلم يسكن الدولة، بعد توجيهات اليانج دي-بيرتوان أجونج»[٣].

(١) مرسوم تنظيم القانون الإسلامي لعام ١٩٥٩م، ملقا، المواد الأولىٰ والرابعة والعاشرة والحادية عشر والرابعة والثلاثين والخامسة والثلاثين.

(٢) انظر: المرجع نفسه، المادة ٣٦.

(٣) انظر: المرجع نفسه، المادة ٣٧.

وتمثل هذه التشريعات إجراءاتٍ حديثة لتطبيق الشريعة، وتتمثل في أن الأحكام لا يصدرها المفتي بشكلٍ منفرد، بل لا بد من موافقة أغلبية المجلس، ذلك إن لم يصدر الحكم عن اللجنة القانونية بالإجماع. والمعتاد هو أن المفتي هو العالم الوحيد بالقانون الإسلامي في المجلس، وكذلك أصبح عدم الالتزام بالمذهب الشافعي الذي يعتنقه الملايو أمرًا ممكنًا في القانون الإسلامي، طالما أن هناك تفسيرًا أكثر ليبرالية يتفق مع واحدٍ أو أكثر من المذاهب التقليدية الثلاثة الأخرىٰ.

ويعد تأسيس المحاكم الشرعية أمرًا منطقيًا نابعًا من إمكانية تطبيق القانون الإسلامي في كل ما يتعلق بالإسلام المطبّق في الملايو. يُعَيِّن رأس الدين الإسلامي قاضيًا أو أكثر حسبما يقتضي الأمر في الدولة. ويطلَق عليهم في مرسوم تعيينهم لقبُ «قاضي بيزار» أو «القضاة»، وتوضع قواعدٌ محددة تحكم عمل هذه المحاكم الدينية. قد تفصل هذه المحاكم في الدعاوىٰ الجنائية والمدنية ضد المسلمين، ويمكنها إنزال العقوبات المناسبة، بشرط ألا تزيد عن حبس شهرين أو غرامة مقدارها مئتا دولار ملاوي في الجرائم الجنائية، وألفًا في القضايا المدنية، إلا إن كان «موضوع النزاع أو قيمة الشيء المتنازع عليه لا تقدّر بالمال»[1]. وتدور القضايا المدنية حول قانون الأحوال الشخصية فيما يتعلق بموضوعات كالخطبة، والزواج، والطلاق، والمطالبة بالممتلكات التي تنشأ من أمورٍ كهذه، بالإضافة إلىٰ الوصاية، والإعالة، والأوقاف، والنذور.

ويحق للجنة الاستئناف أن تستأنف علىٰ أي حكم تصدره محكمة دينية بموجب شروط معينة[2]. ويجب أن تكون لغة المحاكم الشرعية هي اللغة الملاوية، ويجب أن يكون الادعاء والدفاع والشهادة وفقًا لأحكام القانون الإسلامي، ولكن بشكل يتوافق مع إجراءات المحكمة المدنية والجنائية المعمول بها في الدولة. وعلىٰ الرغم من أن المحاكم الدينية يمكنها إصدار عقوبات بالسجن، إلا أنه يجب عليها تسليم المحكومِ عليه -علىٰ يد شرطي أو موظف من

---

(١) انظر: المرجع نفسه، المادة ٤٠.

(٢) انظر: المرجع نفسه، المادة ٤١ و٤٢.

المحكمة الشرعية- إلىٰ سلطات الدولة لتنفيذ الحكم بالسجن في سجن حكومي[١]. وفي حال عدم الالتزام بالحكم الصادر أو حكم المحكمة الدينية، يمكن للمحكمة -بإرادتها المستقلة أو بطلب من أي مستفيد من الحكم- «إحالة نسخة معتمدة من هذا الحكم إلىٰ أي محكمةٍ ابتدائية . . .» في نطاقها «مع طلبٍ بتنفيذ الحكم». وإن كان الحكم يتعلق بأكثر من ألف دولار، يُحال الحكم إلىٰ محكمةٍ جنائية ويُطلب من رئيسها تنفيذه[٢]، وبذلك تكون محكمة قاضي بيزار علىٰ نفس الدرجة مع المحاكم الابتدائية.

ويجب دفع المستحقات الدينية كزكاة المال وزكاة الفطر إلىٰ بيت مال المجلس، ولكن «يتم إيداعها في حساب منفصل»[٣]، ويحق للمجلس جمع «الأموال أو التبرعات الأخرىٰ لإنفاقها علىٰ الدعوة للإسلام ولنفع المسلمين بما يتفق مع الشريعة . . .»[٤].

وهناك أحكام أخرىٰ تتعلق بالمساجد، والزواج والطلاق، وتسجيل حالات الطلاق، وإخطار الأزواج برغبة زوجاتهم في الخلع، ونفقة العيال[٥].

وباختصار، فيما يتعلق بالأحوال الشخصية، يطبَّق القانون الإسلامي السني الأصولي في جميع أنحاء الاتحاد عبر قانون الدولة. وهذا الذي ذكرناه يسري علىٰ جميع ولايات الاتحاد، مع بعض الاختلافات التفصيلية كتشكيل وعدد «مجلس القانون الإسلامي»؛ كما في «مرسوم تنظيم القانون الإسلامي لعام ١٩٦٠م» في ولاية نكري سيمبيلان [دار الخصوص] بواسطة سمو السلطان اليانج دي-بيرتوان أجونج بعد موافقة الحكام والمجلس التشريعي، وكما في ولاية

---

(١) انظر: المرجع نفسه، المادة ٦٢.

(٢) انظر: المرجع نفسه، المادة ٨٠.

(٣) انظر: المرجع نفسه، المادة .٨٨ الزكاة هي الضريبة الواجبة علىٰ كل مسلم، وزكاة الفطر هي ضريبة مخصوصة تُدفع نهاية شهر الصيام (رمضان) في شكل أرز أو تدفع قيمتها نقدًا، وبيت المال هو ببساطة الخزانة، لكن في الملايو هو صندوق خاص منفصل عن خزانة الدولة، ويستخدم فقط في أغراض إدارة الشؤون الدينية.

(٤) انظر: المرجع السابق، المادة ١٠٤.

(٥) انظر: المرجع السابق، المادة ١١٣-١٢٢، ١٣١.

تيرينجانو بواسطة سمو السلطان ونصيحة وموافقة مجلس الدولة، وهنا كان اسم المرسوم: «مرسوم تنظيم القانون الإسلامي لعام ١٩٥٥م (١٣٧٥هـ)».

يكون رئيسُ المجلس [الديني] في ولاية نكري سيمبيلان عضوًا في مجلس الولاية التنفيذي، ويشمل المجلس أيضًا المفتي وكبير القضاة ومفتش المدارس الدينية وأربعة أعضاء من المجلس التشريعي، بالإضافة إلىٰ «خمسة أعضاء مسلمين يكون واحدٌ منهم علىٰ الأقل من غير الملايو»[١]. ويعيّن سمو السلطان مفتي الولاية، بناءً علىٰ توصية من لجنة الخدمات العامة . . . بشرط أن يقوم قبل تنفيذ التوصية بعرضها علىٰ المنتري بيزار، ويحق له رد التوصية إلىٰ اللجنة لإعادة النظر فيها»[٢].

بالإضافة إلىٰ ذلك، يحدد المرسوم الجرائم التي تدخل في نطاق القانون الإسلامي، فمنها أن من لم يحضر صلاة الجمعة من المسلمين الذكور البالغين خمسة عشر عامًا في مسجد القرية يُعاقَب بغرامة لا تتجاوز خمسة وعشرين دولارًا (وتساوي عادةً خمسة دولارات)، إلا إن كان هناك سبب وجيه كالمطر أو بعد المسافة أو المرض أو أي شيء آخر. ومن هذه الجرائم أيضًا شراءُ أي مُسكرات أو بيعها أو تناولها، وكذلك الأكل أو الشرب أو التدخين في نهار رمضان . . .»[٣]. ويعاقب هاجر زوجته أو مسيء معاملتها بالحبس أو الغرامة أو كليهما، وكذلك الزوجة الناشز. ويعاقب القانون أيضًا علىٰ المخالفات والإساءات الجنسية (كالبغاء وزنا المحارم، إلخ)[٤]. ويعاقب الزاني «بعد الاعتراف أمام المحكمة المعنية» بالسجن أو الغرامة، وتعاقب الزانية بنصف العقوبة. ولا تتسق هذه العقوبات مع ما جاء في الشريعة ولا كذلك إجراءاتها، فالقانون الإسلامي يتطلب أربعة شهود لإثبات الزنىٰ. وبالتالي، تتسق هذه العقوبات بشكلٍ أكبر مع الشروط المعاصرة.

ويتعرض من يقوم بتدريس أي تعليم من تعاليم الدين الإسلامي دون

---

(١) المرسوم، نيجري سيمبيلان ١٩٦٠م، المادة ١١، البند الأول.

(٢) انظر: المرجع السابق، المادة ٣٥، البند الأول.

(٣) انظر: المرجع السابق، المواد ١٤٢-١٤٤.

(٤) انظر: المرجع السابق، المواد ١٤٩-١٥١.

الحصول علىٰ تصريح مكتوب من المجلس للسجن أو الغرامة. وإن قام أحدهم بالدعوةِ لدين آخر بين المسلمين، فإنه يُحاكم أمام محكمة مدنية وتمكن معاقبته بالسجن لمدة لا تتجاوز العام أو غرامة لا تتجاوز الثلاثة آلاف دولار[١]. وتعكس هذه القاعدة مكانة الإسلام باعتباره دينًا تحميه الدولة، إذ يُحاكم المذنِبُ هنا أمام محكمة مدنية.

وكذلك يُحمىٰ الإسلام [في القانون] من نشر المعتقدات الخاطئة والإفتاء غير الرسمي، وتُمنع حيازة الكتب الدينية المناقضة لما في المذاهب الفقهية الأربعة أو طباعتها أو نشرها أو بيعها، وكذلك يُمنَع الاستهزاء بالقرآن وإهانة الإسلام وازدراء السلطة الشرعية لرأس الديانة الإسلامية أو الموظفين الدينيين أو المجلس أو جميعهم؛ تعتبر كلُّ هذه جرائم تستحق العقاب، وكذلك الامتناع عن دفع زكاة المال أو زكاة الفطر، والتحريض علىٰ تجاهل الفروض الدينية[٢].

وهناك نقطة أخرىٰ هامة، ألا وهي أن المسلمين لا يحل لهم الزواج المدني. كان هذا الزواج مسموحًا به بموجب القانون البريطاني، كما يتضح من «مرسوم الزواج المدني لعام ١٩٥٢م» الذي أصدره المندوب السامي البريطاني وسمو حكام ولايات الملايو، بعد التشاور مع المجلس التشريعي والحصول علىٰ موافقته. إذ ينص البند الثاني من المادة الثالثة علىٰ أنه «لا يجوز عقد ولا تسجيل زواج للمسلمين بموجب هذا المرسوم»[٣]. ويجب أن يكون الزواج المدني أحاديًّا[٤].

وكذلك لا ينطبق «مرسوم نفقة الزوجات والعيال لعام ١٩٥٠م» علىٰ المسلمين. لكنه يطبّق في نكري سيمبيلان لأجل إعالة الأطفال غير الشرعيين، إذ تمثل بذلك استكمالًا للقانون الإسلامي الذي يوجبُ النفقة للأطفال الشرعيين فحسب»[٥]. ويُعاقَب الأبُ بالسجن إن لم يدفع الواجب عليه من النفقة.

---

(١) انظر: المرجع السابق، المواد ١٥٩، ١٦٠.

(٢) انظر: المرجع السابق، المواد ١٦٠، ١٦٩.

(٣) انظر: الملحق الخاص باتحاد الملايو، الجريدة الرسمية، ٢١ أكتوبر ١٩٥٢م، ع٢٥,، مج٥، ص٤٧٣.

(٤) انظر: الملحق نفسه، البند الرابع من المادة الرابعة.

(٥) انظر: المرسوم، نكري سيمبيلان، ١٩٦٠، المواد ١٣٢، ١٣٤.

لقد تعرضنا حتىٰ الآن للقانون الإسلامي فقط، لكن لا زال القانون العرفي راسخًا في بعض الولايات. وبالتالي، نجد أن ولاية بهانج أنشأت بمرسوم دستوري «مجلسَ الدين والعرف الملاوي» بموجب «القانون المتعلق بتنظيم القانون الإسلامي والقوانين العرفية الملاوية». وينطبق الأمر نفسه علىٰ ولاية تيرينجانو. ففي بهانج -علىٰ سبيل المثال- هناك أحكام دستورية للقوانين الإسلامية والعرفية في الملايو[1]. وفي تيرينجانو، هناك رئيس للمجلس ومفوّض آخر يرأس إدارة الشؤون الدينية، في حين أنَّ هناك شخصًا واحدًا يجمع بين الوظيفتين في نكري سيمبيلان. فعلىٰ الرغم من أن القوانين واللوائح هي نفسها المطبّقة في جميع أنحاء الاتحاد، إلا إن الإجراءات والمسميات تختلف من ولاية لأخرىٰ.

وبالتالي، نجد محكمة الاستئناف في تيرينجانو يُطلق عليها «محكمة الاستئناف الشرعية»، ويقوم سمو السلطان بتعيين أربعة أعضاء في لجنةٍ -يُطلقُ عليها في الولايات الأخرىٰ اللجنة القانونية- بالإضافة إلىٰ تعيين «ما لا يقل عن ثلاثة علماء من المجلس» مع اختيار أحدهم رئيسًا لكل اجتماع. «ويجب علىٰ المجلس الالتزام بكل القوانين المدونة في الدولة وكذلك بأحكام الشريعة والعرف الملاوي القديم». ويقدّم المفتي رأيه في أي أمرٍ يتعلق بالقانون الإسلامي . . .

> وفي وضع وإصدار أية قاعدة تتعلق بالفقه أو العقيدة الإسلامية . . . ويلتزم المفتي في الأحوال العادية بأحكام المذهب الشافعي، ولكن قد يلجأ إلىٰ أيٍّ من المذاهب الأربعة، إذا رأىٰ أن هذا يصب في مصلحة المجتمع المسلم. فعند إصدار أي حكم يتعلق بأي أمرٍ متصلٍ بالأعراف الملاوية . . . يجب علىٰ المجلس أن يأخذ عرف هذه الولاية في الاعتبار . . . وكذلك في أي أمرٍ متصلٍ بالشريعة الإسلامية يجب عليه أن يطلب استشارة المفتي»[2].

ونلاحظ في هذه الولاية -وكذلك في بهانج وعلىٰ عكس نيجري سيمبيلان- أن المفتي لا يجب عليه التمييز بين أحكام الشافعية المتشددة أو غير المتشددة.

---

(١) انظر: الملحق . . . ، الجريدة الرسمية، ٦ مارس ١٩٥١م، ع٤، مج١٠.

(٢) انظر: المرسوم، تيرينجانو ١٩٥٥م، المواد ١٨، ١٩، ٢١.

والأحكام القائمة علىٰ العرف الملاوي مُلزِمة فقط للمسلمين الملايو، ولا تنطبق علىٰ المسلمين الأجانب عن هذه الولايات.

وبصفة عامة، تُحال الأحكام التي يقرّها المجلس وإدارة الشؤون الدينية إلىٰ رأس الديانة الإسلامية عبر المنتري بيزار أو أمين عام الولاية الذي يشغل منصب رئيس الجهاز الإداري. وتشترط تيرينجانو أن يكون رئيس «محكمة الاستئناف الشرعية ... يشغل أو قد شغل منصب قاضٍ في محكمة جزئية»، كما تشترط «ألا يؤثر أي حكمٍ في هذا المرسوم علىٰ صلاحيات أي محكمة مدنية، وفي حالة أي تعارض أو نزاعٍ بين حكم محكمةٍ شرعية وأخرىٰ مدنية في نفس النطاق، يجب أن يُغلَّب حكم المحكمة المدنية»[١]. يعني الشرطُ الأول أن شكل وتنظيم محاكم الدولة يجب تطبيقه علىٰ المحاكم الدينية، ويؤكد الثاني علىٰ سلطة الدولة باعتبارها متجاوزة للمحاكم الدينية ومهيمنة عليها.

يشعر الملايو إجمالًا بارتياح تجاه الفصل بين الدين والسياسة، وتجاه تطبيق الشريعة في الأحوال الشخصية فقط. إلا أن هناك مجموعة من المسلمين الأصوليين يريدون إقامة دولة إسلامية تحكمها الشريعة الإسلامية في جميع جوانبها. تنتظم هذه المجموعة بشكلٍ أساسي في حزب الملايو الإسلامي، الذي شكّل -أثناء زيارتنا- حكومة ترينجانو وكيلانتان اللتين يسكنهما الملايو بالكامل. وكانت هناك محاولة لضبط جميع التشريعات الحكومية القائمة وفقًا للقانون الإسلامي. فتم منع أخذ الفائدة (الربا)، وأصبحت المخصصات المالية للهيئة -الاسم الذي يُطلَق علىٰ إدارة الشؤون الدينية في ترينجانو- لا تتحصل من بيت المال علىٰ «فوائد كل ما تودعه الهيئة في خزانة الدولة طالما أنها لا تزال في الخزانة». فهذه الفوائد لا يجوز استخدامها «وفقًا للقانون الإسلامي في الأغراض الخيرية وفي الدعوة للإسلام أو نفع مسلمي الولاية»، ويجب أن «تدفعها الهيئة لأمين الخزانة لتُنفق في وجوه نفع الدولة»[٢]. وتُسند أصول الدولة المالية في ولاية كيلانتان إلىٰ بنك الولاية، فيقوم علىٰ المشروعات التجارية بأساس تشاركي

(١) انظر: المواد ٢٥، ٢٦.

(٢) انظر: المرجع السابق، المادة ٥٧، (البند الأول، وثالثًا، والبند الثاني)، ص٢٣.

في المكسب والخسارة، دون تحصيل أي فوائد. فالحكومة ترىٰ إمكانية إحراز تقدم اقتصادي في إطار النظام الإسلامي، دون اللجوء إلىٰ النظام الرأسمالي بالاستثمار أو الاقتراض أو غيره. والتعاليم الإسلامية لا تتعارض مع المصلحة العامة أو رخاء الناس الذي يعد المهمة الأساسية التي تسعىٰ إلىٰ تحقيقها الدولة الإسلامية. والكيفية التي يتم بها تطبيق الديمقراطية هي مسألةٌ تتعلق بتأويل مبدأ الشورىٰ. لقد تولىٰ أعضاء الحزب الإسلامي زمام السلطة بعد فوزهم في الانتخابات، ويجب عليهم تطبيق المبادئ والأحكام الإسلامية بالكامل. وتشتمل إيرادات الدولة علىٰ زكاة المال وزكاة الفطر، لكن الحكومة لن تقبل الزكوات الناشئة عن المقامرة أو الرهان أو المكاسب غير القانونية الأخرىٰ.

لا ترىٰ هذه المجموعة حاجةً ولا تمتلك نيةً لإصلاح القانون الإسلامي. فهي تفضل الاجتهاد لأجل التشريع في القضايا الجديدة، لكن ليس لتعديل القانون القروسطي القائم. ويعلن العلماء أنهم ليسوا أهلًا للاجتهاد، بالرغم من أنهم يعترفون بأن هناك حاجة إلىٰ أحكامٍ شرعية جديدة تقوم علىٰ السنة من أجل القضايا غير ذات السابقة في كتب الفقه. ولا يلزمهم المذهب الشافعي فقط، بل كما في تشريعات القانون الإسلامي، يمكنهم تطبيق الأحكام الحنفية أو المالكية أو الحنبلية حسبما تقتضي الحالة. هم فقط يريدون تطهير الإسلام من الشوائب غير الإسلامية، لكنهم لن يتجاوزوا ذلك إلىٰ أمرٍ آخر.

وفي جميع أنحاء الملايو، يتلقَّىٰ المفتي والقاضي عادةً تعليمهما في الخارج، وبعضهم ليسوا من الملايو أصلًا. فيتعلمون إما في الأزهر بالقاهرة أو في مكة. فمفتي سيلانغور علىٰ سبيل المثال من مكة. والعديد من المدّرسين يتعلمون في الأزهر، وعادةً يأتي معلمو اللغة العربية من مصر. وهناك قلة من العلماء من الملايو الأصليين. عادةً ما يكون هناك آمالٌ كبيرة في المدرّسين المتخرّجين من الأزهر، لكن يبدو أنهم يلتزمون بعد عودتهم بما يريده المفتون والقضاة الأكثر تشددًا. وهناك إجماعٌ سائد علىٰ أن أي تيسير أو تفسيرٍ أكثر تقدّمية للتراث يجب عليه أن ينتظر حتىٰ يتبوأ الجيل الأصغر مواقع الكبار. ويوجد في الملايو أيضًا كليةٌ إسلامية في كلانج بولاية سيلانغور، ويتخرج فيها مدرسون

وموظفون دينيون، وفي عام ١٩٦١م كان مديرها هو نفسه رئيس قسم الدراسات الإسلامية في جامعة الملايو بكوالالامبور. أنا علىٰ وعي بأن هذا تغير الآن، لكني أقول إن دمج الدراسات الإسلامية في العلوم الإنسانية سيكون أسهل إن كان رئيس القسم لا علاقة له بكلية دينية. وأثناء زيارتي، كان هناك اقتراح من شيخ الأزهر أثناء استقباله بتقوية العلاقات بين كلانج والقاهرة عبر تسمية الكلية بـ «كلية الملايو الإسلامية الأزهرية». ولا يستند المفتون بالضرورة علىٰ المذهب الشافعي فقط عند إصدارهم للفتاوىٰ، لكنهم يمارسون الاجتهاد عبر إنزال رأيهم علىٰ القرآن والسنة. ويختلف ذلك من ولاية لأخرىٰ، لكن هناك إجماعٌ بين العلماء الشباب الأصوليين علىٰ أن الفقه الإسلامي يجب أن يكون واحدًا غير منقسمٍ إلىٰ مذاهب (أربعة).

وبالرغم من أن الاتجاه العام يدور حول أن الدولة يجب ألا تستخدم سلطتها في إجبار المسلمين علىٰ اللجوء إلىٰ التحكيم في محكمة إسلامية، إلا أن إدارة الشؤون الدينية في سيلانغور -علىٰ سبيل المثال- تدعي السلطة القضائية الحصرية والكاملة علىٰ جميع مسلمي الولاية. فإن لم تقبل أرملة مثلًا نصيبها في تركة زوجها المتوفىٰ الذي يفرضه لها القانون الإسلامي؛ لأنها تكافئ زوجها في الحق الدستوري والحالة الاجتماعية والفرص الاقتصادية، ثم لجأت إلىٰ المحكمة العليا في الولاية، فإن القاضي يستدعي المفتي ليساعده في إصدار الحكم بموجب القانون الإسلامي.

لا يوجد قانونٌ عرفي في سيلانغور، وليس هناك كثير صدامٍ بين القانون الديني والقانون العلماني. ويؤكدُ ذلك ما سُقناه في الفقرة السابقة، وأن مفتي الولاية علىٰ الرغم من التزامه بالمذهب الشافعي، إلا أنه قادرٌ علىٰ الإفتاء بما يناسب الاحتياجات المعاصرة إلىٰ حد ما عبر الرجوع مباشرةً إلىٰ القرآن والسنة، لكن ليس بالطبع في تلك الحالة التي ذكرناها.

لكن في نيجري سيمبيلان، تُطبق القوانين العرفية في بعض أجزاء الولاية، فنجد مثلًا التوريث الأمومي شائعًا. إذ تُحجز الملكيات العقارية لأجل التوريث الأمومي، وتعترف الحكومة عبر إدارة الشؤون الدينية بدور اللامباجا، وهو

موظّف قادر علىٰ تفسير العادات الملاوية. فما ترثه الزوجة من أمها يظل ملكًا لها، وإن ماتت ولم يكن لها من يرثها من الإناث، تنتقل الملكية إلىٰ ابنة الأخ، لكن فيما يتعلق بالملكيات العقارية المكتسبة أثناء الزواج، يتم تقسيمها مناصفةً بين الزوج والزوجة. وعند وفاة الزوج، ترث الزوجة النصف، بينما يذهب النصف إلىٰ الأولاد أو البنات، في حين أن القانون الإسلامي يقرُ لها الثمن فقط. لكن هناك مهربٌ من هذا التعارض يحدث في الملايو، إذ يمكن للزوجين أن يتفقا في حياتهما علىٰ توزيع الميراث، بغض النظر عن القانون الإسلامي، ويأخذ القاضي عند وفاة الزوج بهذا الاتفاق. وقد سألت القضاة أكثر من مرة عن مدىٰ إمكانية ألا يصبح القانون الإسلامي مطبقًا أبدًا في هذه الحالة نتيجة هذا التوافق الخاص بين الزوج والزوجة، فكانت الإجابة الدائمة أن هذه الإمكانية غير قائمة طالما أن الزوجات المسلمات راضيات تمامًا بثُمن التركة. وطالما أن نصيب الزوجة من تركة الزوج لا تتجاوز الثلث، فلا مشكلة من ناحية القانون الإسلامي.

لقد أجمع الزعماء الدينيون والعلماء في ملقا وبينانغ وكيدا وبيراك وبيرلس وسيلانغور ونيجري سيمبيلان علىٰ الاعتقاد الجازم بأن الإسلام لا زال صالحًا وشاملًا كما كان في عِزِه الأول. لم يتغير شيء، فعلىٰ الرغم من أنهم يقولون إن الإسلام دين مرن لدرجة تمكّنه من أخذ التغيرات الاجتماعية والاقتصادية في الاعتبار، إلا أنه يبدو عليهم عدم إدراك الثورة الاقتصادية والاجتماعية التي تحدث أمام أعينهم. ولا يجب أن يخدعنا التنفيذ الحازم للقانون الإسلامي في أمور الفروض الدينية وإجراءات المحاكم الشرعية وفعالية دور المفتي في جميع الولايات وإنشاء شبكة منظمة من المدارس الدينية التي تعمل تحت سلطة إدارة الشؤون الدينية، ولا أن يدفعنا كل ذلك إلىٰ غض الطرف عن أن هناك تحركاتٍ نحو الليبرالية، وخاصةً في التجمعات المدينية بين الوزراء والموظفين وأساتذة الجامعات والمدارس، وفي موضوعات كالميراث والربا. وستصبح هذه المشكلة الأخيرة من المعضلات، عندما يزداد انخراط القطاع الإسلامي في التجارة والصناعة. وبعبارة أخرىٰ، يغطّي عدم وجود طبقة وسطىٰ من الملايو -نتيجة التعليم البريطاني- التصدعاتِ الكامنة في صرح الإسلام المُطبّق والممارس.

وفي كل البلاد الإسلامية حيث تعيش الأغلبية في المناطق الريفية، لا زال الإسلام التقليدي قويًا، ولا يختلف الأمر في الملايو. وفي كل مكان نلحظ حالةً من التذمر بين المفكرين والموظفين الشباب في الحكومة والإدارة من تشدد جيل الموظفين الدينيين الأقدم. إلا أن هؤلاء -ممن تلقوا تعليمهم في الغرب عادةً- لا يلعبون أي دورٍ نشط في التغيير، ويأملون أن يُحدِث جيلٌ أصغر تحريرًا لما يرونه دينًا موروثًا وممارسةً بغير تفكر وتساؤل. فقد ولِدوا مسلمين وتقبلوا الإسلام جزءًا مما ورثوه ومن حياتهم الشخصية. ومما يدهش الباحث الغربي في الإسلام في الملايو هو هذا القبول الشامل للإسلام والقانون الإسلامي في المجالات المطبّق فيها بالفعل. ومن المثير للإعجاب أيضًا هو كيفية تنظيم الحياة الدينية والقانون الإسلامي تحت سلطة إدارات الشؤون الدينية الفعالة باعتبارها جزءًا من الإدارة العامة. وبغض النظر عن الحوارات الودية مع المفتين والقضاة والمعلّمين والموظفين، كانت الاجتماعات المنظمة والطويلة التي عُقِدت برئاسة أمين الولاية دالةً علىٰ الاندماج الكامل للشؤون الدينية في شؤون الدولة. ولقد سنحت لي الفرصة أن أتعرف علىٰ الإسلام في جو أكثر ترحابًا وارتياحًا من خلال الاجتماعات التي عُقدت في منازل أكثر من منتري بيزار ونوابهم وأمناء الولاية. وقد كانت هذه الاجتماعات مكملةً للاجتماعات الرسمية والزيارات التي قمت بها للإدارات الحكومية والمساجد والمدارس الدينية، إن لم تكن مصححةً لما لاحظته أحيانًا.

وكما كان متوقعًا، لا يتحدث الموظفون المدنيون في المسائل الدينية، بل يتركونها لرئيس إدارة الشؤون الدينية وأمينها والموظفين الدينيين. وكان الوزراء ممن يؤكدون علىٰ أهمية اللبرلة والتعليم التقدمي المتوافق مع التوجهات والاحتياجات الحالية. وفي بعض الجوانب، كانت التجمعات الاجتماعية دليلًا جيدًا علىٰ نظام اقتصادي واجتماعي في طور التشكّل. أحيانًا يجلس الرجال والنساء في غرفة واسعة بمقر رسمي، وأحيانًا كنتُ أجلس حول منضدة لتناول أطعمة معدة علىٰ الطريقة الأوروبية. هناك الآن ثورة اجتماعية ستنشئ طبقةً وسطىٰ ملاوية، إلا أن كل شيء يسير بشكل تدريجي وهادئ؛ أفضل تسمية له هي التطور. ويتوقع المتعلمون الملايو أن يقبل الزعماء والموظفون الدينيون بمساواة

المرأة بالرجل وعقد مقابلات اجتماعية حرة بين الجنسين في المجال العام كما يحدث الآن في المنازل. وفي الملايو كغيرها، الأمل في التعليم، والإسلام لا يشكّل مشكلةً كما في باكستان.

يبدو أنه لا مشكلة في فصل الدولة عن الدين، إذ يحترم كل منهما نفوذَ الآخر ونشاطه، ويحاول كل واحد منهما أن يتعايش مع الآخر دون نزاع أو شقاق. والحزب الوحيد الذي يهتم كثيرًا بالدين هو حزب الملايو الإسلامي، لكن من المستبعد أن يصل إلىٰ السلطة في المركز، علىٰ الرغم من قوته في الشمال الشرقي كما رأينا. فتركيبة الشعب الملاوي لا تحفّز علىٰ نشأة دولةٍ إسلامية.

عمومًا، بلغ الإسلام في الوقت الحالي درجة كبيرة من القوة التي تجعله دينًا للدولة ليكون عائقًا أمام الشيوعية. وحدث ذلك دون أن يتحول الإسلام إلىٰ أيديولوجيا سياسية تواجه الشيوعية، فالإسلام أصيل وطبيعي في الملايو. لكن نتيجة توسع التعليم، يجب أن يواكب التعليم الديني تطور التعليم «العلماني» كي تظل للإسلام قوته في حياة الجيل الجديد. لا يجب أن يكون ذلك مستحيلًا، ويجب أن يستمر وجود قانونين؛ دولتي وإسلامي، بشرط أن يأخذ الأول في اعتباره التغيرات الاجتماعية والاقتصادية عبر تأويل جديد يتجاوز ما يقوم به المفتون التقليديون اليوم. وإلا قد يُهمل القانون الإسلامي في أمور بعينها كما أشرنا في حالة التسوية الشخصية لأمور الميراث. وهناك نقطةٌ أخرىٰ موضع تساؤل، ألا وهي مدىٰ إمكانية قبول الزكاة من مال الربا، فكما رأينا، معظم الولايات ترفض ذلك، باستثناء نكري سيمبيلان التي تقبله علىٰ أساس عدم السؤال عن أصله وقبوله مع إحسان الظن. وينطبق الأمر نفسه علىٰ تعدد الزوجات، إذ من المعهود في المناطق الريفية أن يتزوج الرجل بزوجتين أو حتىٰ ثلاث. وسيكون الطلاق محكومًا بشرط تطبيق قانون النفقة، فمثلًا، معدل الطلاق -كما أخبروني- في كيلانتان وسنغافورة أعلىٰ منه في نكري سيمبلان، ذلك لأن هذه الأخيرة تطبّق قانون النفقة.

ومن التفصيلات المثيرة للاهتمام أن البريطانيين أبطلوا القانون الإسلامي في بينانج لخمسة عشر عامًا أو أكثر، ولم يتم تفعيله مرةً أخرىٰ في الأحوال الشخصية تدريجيًا إلا بعد احتجاجات المسلمين. لكن لا يضمن تطبيق القانون الإسلامي وحده أن يكون الدين جزءًا لا يتجزأ من شخصيةٍ بأكملها، فالشخصية تتأثر خارج الدين بالحياة الحديثة سلبًا وإيجابًا، والتي تنتشر في جميع أرجاء الاتحاد مع استمرار الحكومة في عملية البناء الاقتصادي للملايو. والزعماء الدينيون ليسوا وحدهم من يلقون باللائمة علىٰ البريطانيين في إهمالهم للملايو بتقديمهم فقط التعليم الإنجليزي الذي أهّل شباب الملايو بالكاد للحاق بالمناصب الدنيا في الخدمة العامة، كما هو الحال بالضبط في شبة الجزيرة الهندية الباكستانية. فالمتعلمون الملايو يلومون البريطانيون أيضًا علىٰ «تخلف» شعب الملايو لنفس السبب. ولذلك لا بد من تطوير التعليم الإسلامي ليواكب التعليم العلماني. لأنه بغير نقل معرفةٍ جيدة بأسس الإسلام وغايته في هذا العالم عبر أخلاقه الاجتماعية إلىٰ الأطفال والمراهقين بشكل يناظر تعليم المواد العلمانية، لا يمكننا توقع التزام الجيل القادم من الملايو بتعاليم الإسلام في أمور العائلة والميراث والضرائب. ولا يوجد في الملايو كما في أي دولة مسلمة حديثة الاستقلال أيُ عائقٍ آخر أمام الشيوعية في حالة الجزء المسلم من السكان إلا الإسلام الحي الحركي.



الفصل العاشر
بعض الملاحظات عن الإسلام في إيران وتركيا

إيران

أُنشئ النظام الدستوري في إيران عام ١٩٠٦م، وأُضيفت إليه بعض القوانين الأساسية عام ١٩٠٧م. أعلنت المادةُ الأولىٰ الإسلامَ (طبقًا لمبادئ فرقة الشيعة الجعفرية الاثني عشرية التي يتعين علىٰ الشاهنشاه (الإمبراطور) أن يدين بها ويدعو إليها) دينًا رسميًّا لإيران. وتنص المادة الثانية علىٰ أنه لا يجوز للمجلس التشريعي مخالفة الأحكام الإسلامية ولا الأحكام التي شرعها النبي. ويعود الفضل في وجود المجلس التشريعي إلىٰ الإمام المنتظر -الأخير أو الثاني عشر- ولشاه الإسلام تحت إشراف العلماء، وللأمة الإيرانية جمعاء[١]. ولتحقيق نص هذه المادة الثانية، يجب تشكيل لجنةٍ من أعلم خمسة [بالإسلام]، للتأكد من أن القوانين التي يسنها المجلس تتفق بالفعل مع الشريعة الإسلامية، ويجب أن يكونوا أيضًا علىٰ وعي بمقتضيات العصر. يتم اختيار هؤلاء الخمسة من بين عشرين عالمًا يرشحهم العلماء أنفسهم للمجلس، إما بالإجماع أو بالتصويت. ويصبحون أعضاءً كاملي العضوية بالمجلس التشريعي. وتكون قرارات هذه اللجنة نهائيةً وملزمة. ولا يمكن تعديل هذه المادة حتىٰ ظهور المهدي الإمام الثاني

(١) منقول من الترجمة الفرنسية في

Les Constitutions du Proche et du Moyen-Orient (Paris, 1957), pp. 222 f.

عشر. وبالفعل، في عام ١٩٤٩م، صوتت الجمعية التأسيسية علىٰ تعديل مواد الدستور، واستثنت بشكلٍ صريح هذه المادة الثانية.

وإلىٰ حدٍّ ما يمكنني التأكيد أنه أثناء إقامتي القصيرة في إيران لم يطبق الشاه الراحل رضا بهلوي، مؤسس الأسرة البهلوية الحاكمة، ولا ابنه الشاه الحالي، هذه المادة. تنص المادة الثامنة عشر علىٰ مجانية التعليم، وتمنع تدريس ما حرّمه الدين، وتخضع جميع المدارس الحكومية والخاصة -وفقًا للمادة التاسعة عشر- لإشراف وزارة التعليم. وتكفل المادة العشرون حرية الصحافة والنشر باستثناء ما يتعلق بالكتب المعادية للدين والمنشورات التي تسيء إلىٰ العقيدة الإسلامية. وتسمح المادة الحادية والعشرون بتشكيل الجماعات طالما أنها لا تهدف إلىٰ إحداث الاضطرابات أو القلاقل الدينية أو الاجتماعية، ولا تضاد النظام العام[1]. ولا يهمنا هنا بقية الحقوق الأساسية لمواطني إيران.

وتنقسم السلطات [في الدستور] إلىٰ تنفيذية وتشريعية وقضائية، وكلها مستقلة عن بعضها البعض. لكن من الجدير بالذكر أن السلطة التشريعية يتقاسمها الشاه ومجلسا البرلمان؛ المجلس التشريعي ومجلس الشيوخ. وبذلك، يمارس الشاه -وفقًا للمادة السابعة والعشرين- سلطةً تنفيذية مطلقة مع سلطةٍ تشريعية مقيّدة. الأمة [الإيرانية] صاحبة السيادة، ومنها تنبع كل السلطات. وتقر المادتان الخامسة والسادسة والثلاثين أن هذه السيادة منحة ربانية تخلعها الأمة علىٰ الشاه بواسطة الجمعية التأسيسية. وتوجب المادة التاسعة والثلاثون علىٰ الشاه أن يُقسم بالله علىٰ نشر المذهب الاثني عشري. وتنص المادة الثامنة والخمسون علىٰ ضرورة أن يكون الوزراء مسلمين وإيرانيي الأصل والجنسية. وتقر المادة الرابعة والأربعون أن الشاه لا يسائله أحد، في حين أن وزراءه مسؤولون أمام غرفتي المجلس التشريعي.

تنقسم السلطة القضائية إلىٰ دينية ومدنية، ولكل قسمٍ منهما محاكم وهيئات قضائية خاصة. بصياغة أخرىٰ، هناك محاكم شرعية تعمل جنبًا إلىٰ جنب مع محاكم الدولة. تقع مسؤولية القانون العام علىٰ عاتق الدولة بينما يتولىٰ القضاة

(١) المرجع السابق نفسه، ص٢٢٥ وما بعدها.

القوانين الدينية فيما يخص الأمور العقدية وقانون الأحوال الشخصية. ويمثّل كبيرُ مجتهدي «قُمْ» أعلىٰ سلطةٍ دينية.

وبحسب معلوماتي، يتفق قانون الدولة مع الإسلام، رغم أن أصله تكييفٌ لبعض القوانين الأجنبية. ويستمر نشاط المجلس التشريعي حتىٰ وإن توقفت لجنة العلماء عن العمل. لكن تُطلِع الحكومة أو الشاه المجتهدين وخاصةً كبيرهم علىٰ تفاصيل الأمور، ذلك إن لم يُستشاروا ابتداءً. وقد أكد رجال الدين ممن قابلتهم علىٰ مرونة الشريعة، وأن الشيعة قد مارسوا الاجتهاد طوال الوقت، ولا يزالون. وتم التأكيد علىٰ الرأي نفسه في دوائر أخرىٰ؛ أبواب الاجتهاد لم تغلق أبدًا، بل ظلت مفتوحة دومًا. وإن طبقتْ الحكومةُ القوانينَ القائمة، لن ينشأ أيُ خلافٍ بينها وبين الزعماء الدينيين؛ لأن القوانين الإيرانية -بعبارات الصراع الدستوري في باكستان- لا «تتضارب مع القرآن والسنة». ويحظىٰ مجتهدُ قُمْ باعتراف عالمي. إلا أنه انطبع عندي أن الإسلام لم يكن بارزًا في الحياة العامة، وأن هناك فصلًا فعليًا بين الدين والدولة. فالشعب مؤمنٌ ملتزم، والمثقفون منقسمون ككل مكان، ويميزون بين أصول الدين والتشكلات التراثية، ويؤيدون القيام ببعض الإصلاحات.

لكن هناك ظاهرة خاصة بإيران وهي انتعاش الفلسفة الصوفية، فأي تضاد وانقسام بين تعاليم الإسلام وممارساته وبين التوجهات والأفكار المعاصرة يُحلُّ بالتصوف الفلسفي. وينتشر ذلك التوجه بين المتعلمين، وخاصةً الأكاديميين منهم. ويشددون علىٰ أن هناك تراثًا مستمرًا من فلسفة الإشراق من ابن سينا مرورًا بالسهروردي ثم الشيرازي تحت حكم الصفويين، بل استمرت في عهد القاجاريين، أسلاف الأسرة الحاكمة الحالية. يزعم هؤلاء أن التصوف الفلسفي قدّمت -ولا تزال تقدّم- حلًا مقنعًا ومُرضيًا من الناحية الفكرية والمنطقية لمشكلات الوجود والكون وموضع الإنسان فيه، بدءًا من القرن السادس عشر فصاعدًا. وإن جازفت بإبداء رأيي المبني علىٰ مجرد مناقشات عدة وليس علىٰ تحليل أدبيات فعلية، لقلتُ إن محاولة التجسير الفلسفي هذه بين الإسلام التقليدي وبين مشكلات القرن العشرين حول الإيمان والمفاهيم العلمية الحديثة محاولةٌ

ممكنة، لكن في دائرةٍ منتقاة وصغيرةٍ إلىٰ حدٍّ ما من المثقفين. إذ يتفق ذلك تمامًا مع الالتزام المخلص بالإسلام التقليدي في مجتمع يخوض تنمية اقتصادية مع ثورة اجتماعية حتمية. ولو أمكن التفرقة بين المجتمع من جهة، والسياسة والاقتصاد من جهة أخرىٰ، كما يفعل العلماء البارزون التقليديون والحداثيون معًا؛ لكان ممكنًا أن تصبح ممارسة الاجتهاد الحاذق مدخلًا تدخل منه نسخةٌ حديثة من الإسلام إلىٰ الحياة العامة. لكن هل هذه التفرقة ممكنةٌ حقًا؟ إن تعليمًا أكاديميًّا حديثًا في العلوم الدينية -وطهران بها كلية دينية متميزة- قد ينتج مجتهدون «حداثيون» قد تؤدي مبادراتهم إلىٰ توفيقٍ ناجحٍ بين الفقه التقليدي والفكر والممارسة القانونية الحديثة، وبين الأغنياء والفقراء، وبين النخبة غربية التعليم والعوام المؤمنون السذج. من الممكن أن يتحقق ذلك طالما أن التعليم شامل وتسيطر عليه الدولة. يعجبُ الزائر لإيران من دافعية خبراء التعليم وحماسهم وفعاليتهم وسعيهم لتعليم متكامل وحديث، ومن قوة الإسلام التقليدي أيضًا. وللأسف لم تتسنّ لي مقابلة طلاب جامعة طهران، إذ كانت الجامعة مغلقة بسبب بعض الاضطرابات. لكن اتصالاتي بطلاب في شيراز وأصفهان جعلتني أرىٰ أن الآراء منقسمةٌ بين التمسك التام بالتراث وبين توجه نحو الغرب يجب أن يسعىٰ للتوفيق مع الإسلام.

ترتبط مسألة الإسلام بالتنمية الاقتصادية والاجتماعية في إيران الحديثة، إلا أن قوة الشعور الديني والتمسك بالتراث عند غالبية الشعب تشير إلىٰ أنَّ الإسلام سيجد مكانةً له في مجتمع جديد تتوزع فيه الثروات بعدلٍ ومساواة. وعلىٰ أية حال، يجب أن يحدد الإسلام -وهو قادرٌ علىٰ ذلك- باعتباره دينًا ومرشدًا أخلاقيًّا للفرد الأداءَ المنصِف لواجباته، ذلك فقط إن عُرِض له الإسلام بطريقة مرتبطة بعصره.

تركيا

لقد تناولنا نشأة الجمهورية التركية دولةً قومية حديثة في إطار الحضارة الأوروبية علىٰ يد كمال أتاتورك وبعض الحركات المتعاقبة في الفصل الثالث من الجزء الأول من هذا الكتاب. ونهتم هنا بملخص مختصر لدستور هذه الدولة

العلمانية فيما يتعلق بالإسلام وفكره السياسي التقليدي. النقطة الأساسية هنا هي المادة الثالثة: «السيادة للأمة دونما قيد أو شرط»[1]. لا يقتصر الأمر علىٰ ما تتسم به هذه العبارة من صراحة وقطع، بل إن مسلمو تركيا خلعوا علىٰ أنفسهم سيادةً شعبيةً مطلقة وشاملة. فلا سيد فوق الأمة التركية، كما في حالة باكستان. فحتىٰ اتحاد الملايو لا زال يحتفظ في دستوره بصلته بالإسلام والسيادة الإلهية، فملك الفيدرالية وحكام الولايات التابعة له يدينون بالولاء إلىٰ الله، ويتضمن رسميةُ الإسلام دينًا للفيدرالية الاعترافَ بسيادة الله، ذلك كما يتضح من دستور ولاية برليس الذي تشير ديباجته إلىٰ الله باعتباره «سيدًا للكون». والأمةُ الإيرانية تُفوِّض سيادتها بالمنحة الإلهية إلىٰ الشاه. وعلىٰ الرغم من أن قولنا إن السيادةَ في إيران تكمنُ قانونيًا في الأمة هو أمرٌ قابل للجدل، إلا أنها ترجع لله أخلاقيًا، ضمنيًا في دستور الملايو وصراحةً في باكستان. وتنص المادة الثانية من الدستور التركي علىٰ أن «الدولة التركية جمهورية قومية شعبية لائكية تقدمية».

وتقر المادة الرابعة أن الجمعية الوطنية الكبرىٰ تمثل وحدها الأمة التركية وتمارس سلطتها نيابةً عنها. وتتركز في الجمعية السلطتان التشريعية والتنفيذية وفقًا للمادتين الخامسة والسابعة، لكنها تمارس بنفسها السلطة التشريعية فقط بينما تمارس السلطة التنفيذية عبر رئيس الجمهورية ومجلس الوزراء. وتنص المادة الثامنة علىٰ أن السلطة القضائية مستقلة وتمارسها المحاكم نيابةً عن الأمة.

ويتمتع جميع المواطنين الأتراك، وفقًا للمادتين العاشرة والحادية عشر، رجالًا ونساءً، بحق التصويت، بدءًا من سن الثانية والعشرين، ويمكن انتخابهم نوابًا بدءًا من سن الثلاثين. وفي المادة السادسة عشر، اليمين يمينٌ علماني: «أقسم بشرفي . . .». لم يُذكر الإسلام في الدستور، إلا أن المادة الخامسة والسبعين تسمح بممارسة الطقوس الدينية طالما أنها لا تعارض القانون أو الأمن أو الأخلاق العامة. وتقر المادة السابعة والثمانون أنه لا الدين ولا العرق يحرمان من المواطنة أيَ مولودٍ في تركيا أو لأب تركي في الخارج.

---

(١) انظر: Godchot, p. 408، وانظر عن المسألة الدستورية في تركيا بشكل عام: G. Jaschke, (Die Entwicklung des osmanischen Verfassungsstaates) in WI,. v. 5 ff., esp. 38-50.

إنها مبادئ غربية خالصة، وتصبح بالنظام الرئاسي تطبيقًا غربيًا أيضًا. وبالسماح للمعارضة بالانتظام الحزبي والوصول إلىٰ السلطة عبر الانتخابات، يمكن لتركيا أن تدّعي أنها ديمقراطية برلمانية غربية.

وجديرٌ بالذكر أن الإسلام لم يختفِ دفعةً واحدة من الدستور والقانون المدني والجنائي. ففي البداية ظل الإسلام دين الدولة الرسمي في قانون ٣٦٤ الصادر في التاسع والعشرين من أكتوبر لعام ١٩٢٣م[١]، ولم تُلغَ المحاكم الشرعية إلا عام ١٩٢٤م[٢].

ويؤكد الدستور الجديد (قانون رقم ٣٣٤ الصادر في التاسع من يوليو لعام ١٩٦١م) -والذي اعتمدته الجمعية التأسيسية بعد ثورة ١٩٦٠م- علىٰ الطابع العلماني للجمهورية الديمقراطية الاجتماعية، وينص في المادة التاسعة عشر من الجزء الثاني، في القسم الثاني عن «حقوق الفرد وواجباته»، في الفقرة الرابعة عن «حقوق وحريات الفكر والعقيدة»، وفي النقطة الأولىٰ عن «حرية الفكر والدين»:

> «يخضع التعليم والإرشاد الديني لاختيار الفرد نفسه، وفي حالة القصّر، لطلب ممثليهم القانونيين. ولا يُسمح لأحدٍ باستغلال الدين أو المشاعر الدينية أو المقدّسات أو إساءة استخدام أي من ذلك بأي طريقة كانت، بغرض مصلحةٍ أو نفوذ شخصي أو سياسي، أو بغرض إقامة النظام الأساسي الاجتماعي أو الاقتصادي أو السياسي أو القانوني للدولة علىٰ معتقدات دينية، ولو جزئيًّا ...».

ففي حين تكفل الجملةُ الثانية حرية الممارسة القانونية والمشروعة للدين، تستبعدُ مع ذلك الدينَ بشكل قاطع من التأثير بأي شكلٍ في الحياة العامة. وعلاوة علىٰ ذلك، تهدف المادة ١٥٣ من الجزء الرابع «أحكام متنوعة» إلىٰ «عدم المساس ... بالقوانين الإصلاحية: لا يجوز تأويل أو تفسير أي من الأحكام الواردة في الدستور علىٰ أنه يلغي دستورية قوانين الإصلاح الواردة أدناه، والتي

---

(١) المرجع السابق، ص٣٤.

(٢) انظر: جريدة الشرق الأوسط، ع١٦، ١٩٦٢م، «الدستور التركي الجديد»، ص٢١٥ وما بعدها، الترجمة الإنجليزية الرسمية.

تهدف إلىٰ الارتقاء بالمجتمع التركي إلىٰ مستوىٰ الحضارة المعاصرة، وصون الطابع العلماني للجمهورية، والتي كانت أحكامها سارية في تاريخ اعتماد الدستور بالاستفتاء . . .»، وبعد سرد القوانين المذكورة، تضمن المادة ١٥٤ بحياد مشابه عدم المساس بـ «إدارة الشؤون الدينية» التي ظلت ضامنًا لحرية ممارسة الأديان علىٰ المستوىٰ الشخصي، فتقرُ أن «إدارة الشؤون الدينية -في إطار الإدارة العامة- تقوم بوظائفها بقانون خاص»[(١)].

إلا أنه ممَّا يثير انتباه أي زائر لتركيا وخصوصًا إن كان دارسًا للإسلام أن الإسلام لا يزال يمثل معضلةً في تركيا حتىٰ بعد أربعين عامًا [من إسقاط الخلافة العثمانية]. فبغض النظر عن التدابير القانونية التي اتخذتها الجمهورية للحيلولة دون استغلال الإسلام لغايات سياسية، فقد خلف اختفاؤه من الحياة العامة واعتباره شأنًا خاصًّا بالفرد فراغًا كبيرًا. وهناك إجماع بين النخبة المثقفة -وأنا أستمد معلوماتي حصرًا من دوائر أكاديمية- علىٰ أن الجمهورية التركية يجب أن تظل دولةً علمانية، ويجب المحافظة علىٰ بنيتها العلمانية كما أسسها كمال أتاتورك، ويجب أن تظل السلطة السياسية والقانونية في يد العلمانيين. والدين ما هو إلا شأنٌ خاص بالفرد، ويجب أن يظل كذلك. هناك اعتراف بالدين في المجال الخاص، ومسلمٌ بأن التعليم الديني له قيمة ويجب أن تقدّمه الدولة، لكن بيد معلّمين لا دينيين. ولا يجب أن يتخرج هؤلاء المعلمين -ممن يدرّسون عادةً مواد عامة أخرىٰ- علىٰ يد مرجعية دينية في معهد ديني تقليدي، بل يجب تعليمهم في كليةٍ دينية جامعية كالتي أنشِئت عام ١٩٤٩م في أنقرة، والتي يجب توسعتها وتطويرها. فحتىٰ الآن، لا زالت جامعة أنقرة تدرّس العلوم الإسلامية التقليدية بشكل تقليدي، إلىٰ جانب التخصصات الأكاديمية الأخرىٰ كمقارنة الأديان والفلسفة وعلم النفس الديني وتاريخ الفن الإسلامي واللغات الحديثة الضرورية لهذه التخصصات.

---

(١) انظر: المنهج الدراسي لتلك الكلية بجامعة أنقرة، كلية اللاهوت (أنقرة، ١٩٥٩)، وتحتوي علىٰ مقدمة مفيدة أيضًا.

ولا يبدو أن هناك حتىٰ الآن أيُ محاولةٍ لدمج الاتجاهين معًا؛ التقليدي والنقدي المعاصر. فالطالب يتعلم كليهما، وعليه أن يصدر حكمه الخاص في الكيفية التي يجب بها الربط بينهما، ويصل إن أمكن إلىٰ توليفٍ بينهما. ويدرك من يدرّس في هذه الكلية أن عملية الدمج لا بد أن تتم في نهاية المطاف بتدريسهم وتوجيههم. إن الدراسة العلمية للدين لا تعد بديلًا عن الإيمان، إلا أنها في عصرنا تشكل الطريق الأمثل لدينٍ عقلاني يناسب روح العصر. وعلىٰ أية حال، طالما أن الإسلام يقوم علىٰ تدريسه معلمون درسوا موادَ أخرىٰ، لن يمكنهم نقل قيمه الثابتة ومبادئه المحددة بأي طريقةٍ أخرىٰ غير هذه الدراسة العلمية. ومن المتوقع أن ترىٰ تركيا التي اختارت الحضارة الأوروبية الحديثة -أي الفصل بين الدين والدولة كما في أوروبا بعد الثورة الفرنسية- في الإسلام دينًا يشبه المسيحية الحديثة مبدأيًا. إلا أن الآراء لا زالت منقسمة: هل يمكن التوفيق بين الإسلام التقليدي وتاريخه وبين هذا التصور؟ صحيحٌ أن النظام القانوني العثماني بقسمته القانون بين قوانين سياسية وقوانين شرعية قد مهّد الطريق لتبني المدونات القانونية الأجنبية قبل تأسيس الجمهورية العلمانية، إلا أن إلغاء المحاكم الدينية التي كانت تنظر فيما ظل قبل ذلك غير مسموحٍ الاقتراب منه (أي قوانين الأحوال الشخصية) قد أثار السؤال المصيري حول «ماهية الإسلام». فحتىٰ وإن اعتُبر الإسلام عقيدة شخصية، فالتقليديون سيَرَون أن القانون الذي ينظم المسائل الشخصية يجب أن يكون قائمًا علىٰ الشريعة حتىٰ يتسنىٰ للقضاة الشرعيين العمل به، سواء أدخلت عليه بعض الإصلاحات أم لا. ليست تركيا وحدها هي التي ألغت المحاكم الدينية، لكن حتىٰ هؤلاء الأتراك ممن عايشوا الثورة الكمالية ويصرون علىٰ فصل الإسلام عن السياسة غير مُجمِعين علىٰ طبيعة الإسلام ودوره في تركيا. ففي تركيا أيضًا، نجد تقليديين و«حداثيين».

ويمكننا القول إجمالًا إن الأفكار الغربية عن الدين قد تغلغلت إلىٰ حد كبير في تركيا. وهذا طبيعي في الفلسفة التركية وتطلعها لأن تكون جزءًا لا يتجزأ من الحضارة الغربية، ولكن يجب التشديد علىٰ أنَّ ذلك لا يشمل الاعتراف بالعناصر اليهودية والمسيحية التي تقوم عليها هذه الحضارة. فنحن نكرر أن هذه الحضارة أصبحت لادينية بعد الثورة الفرنسية، إن لم تصبح علمانيةً بالكامل. وعندما يوضع

الإسلام علىٰ قدم المساواة مع الدين في الغرب، فإن الاستمرارية التاريخية تنقطع مباشرةً، وهي التي لا يمكن لأي دين أن يتطور أو يحييٰ بدونها.

قد يكون من الصعب ملاحظة تأثير هذا الانقطاع الآن، لكن إن لم أكن مخطئًا، هناك مؤشرات بين جيل الطلاب ممن نشؤوا دون تعليم ديني -وبعضهم علىٰ الأقل في بيوتٍ بلا دين- توضح أنهم يبحثون عن شيء ليؤمنوا به. قد يكون ذلك الشيء هو الإسلام، بعد تقديمه بطريقة تروق للشباب اليوم وبلغتهم الأم؛ إذ إن معرفة اللغة العربية لم تعد شيئًا عامًّا، فقد كان تعلم العربية ممنوعًا لفترةٍ من الزمن. وفي هذا السياق، يكون لدىٰ كلية اللاهوت بجامعة أنقرة فرصة عظيمة ومسؤولية كبيرة. لكن من المرجح أيضًا أن تكون الإجابة هي المادية أو الشيوعية، [وليس الإسلام].

ليس للإسلام تأثيرٌ مباشر في الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية للأمة التركية، ولا يمكن أن يكون له تأثير غير مباشر في الحياة العامة عبر سلوك الفرد الاجتماعي وقيامه بواجبات المواطنة إلا إن مورس الإسلام باعتباره دينًا شخصيًّا. وكثيرًا ما أصادف من بين الأجيال الأصغر سنًا من يقرن الدين بالرجعية والانتكاس، فهناك مخاوف من أن تؤدي استعادة الإسلام لمكانته السابقة إلىٰ فتح الباب علىٰ مصراعيه لتأثيرات رجعية باسم الدين. كل ما ذكرته هنا مبني علىٰ محادثات ومناقشات أجريتها مع مثقفين من المدن، لكنه لا ينطبق علىٰ فلاحي الأناضول، ولا علىٰ من يملؤون المساجد في الصلاة ولا العديد من سكان المدن من كبار ومتوسطي السن. يمكن للتقليد وقوة الاعتياد أن تمتلكان قوةً تفسيرية، لكنهما لا يمكنهما وحدهما تفسير سبب ارتباط عوام الناس القوي بالإسلام.

ولذلك، فمسألة الإصلاحات في تركيا ليست علىٰ قدر الأهمية ذاتها كما هو في باكستان أو الملايو أو المغرب. لكن الأتراك المثقفين مهتمون بضرورة هذه الإصلاحات، واهتمامهم هذا مبررٌ بأن هذه الإصلاحات مهمةٌ طويلة الأمد قد تصل إلىٰ مائة عام، وبأن الشريعة الإسلامية لم تعد مطبّقة ولا يمكن تطبيقها. ولذلك، يرىٰ الكثير منهم أن الإصلاح هو إعادة تأويل، فالمطلوب هو عرضٌ جديد لأصول الإسلام وتعاليمه باعتباره إيمانًا بإله واحدٍ أحدٍ شخصي أخلاقي.

والقيم الأخلاقية والاجتماعية يجب التشديد على صلتها ببناء المواطنة الصالحة. ومن هذه الزاوية، تزداد أهمية تعليم الإسلام في المدارس. لكن مع إسناد هذا الدور للإسلام في التعليم القومي، هناك إجماع على أنه يجب أن يكون تحت سيطرة الدولة، وأن التعليم يجب أن يكون على يد معلمين لا دينيين ملتزمين بطابع تركيا الدستوري باعتبارها جمهوريةً لا دينية تقدمية قومية ديمقراطية.

حاشية:

نظرًا لكون هذه الدراسة تسعى لربط الملاحظات الشخصية بمشكلة الإسلام العامة والذي يمر بأزمات وتحولات، سمحتُ لنفسي بكتابة هذه الملاحظات القليلة على الرغم من أنني على دراية تامة بأنها ليست أكثر من مجرد انطباعات اكتسبتُها عبر تبادل الآراء والحوارات مع زملائي وبعض الطلاب والباحثين في إيران وتركيا أثناء إقامتي القصيرة فيهما.

الفصل الحادي عشر
الإسلام في تونس والمغرب

تونس

للإسلام في شمال أفريقيا طابع فريد، فقد غزا هذه المنطقة منذ ثلاثة عشر قرنًا وأضاف حضارة جديدة إلىٰ حضارات كانت قائمة بالفعل؛ فينيقية ورومانية وبيزنطية فرضت نفسها علىٰ البربر الأصليين القاطنين هناك حتىٰ اليوم. وعانت المنطقة أيضًا من الاحتلال الفرنسي حديثًا، إلا أنها استفادت من الثقافة والحضارة الفرنسية. ولذلك، أصبح الإسلام أقل تشددًا اليوم في منطقة البحر المتوسط مما كان عليه في دولتي المرابطين والموحدين. وهناك شواهد كثيرة تدل علىٰ شجاعة تلك المنطقة وبطولتها، وكذلك علىٰ روحانيتها. لكنها عانت من الجمود علىٰ مدىٰ القرنين الماضيين نتيجة التدهور الداخلي ثم مؤخرًا الهيمنة الأجنبية.

لكن لشمال أفريقيا جو خاص، وبالأخص تونس والمغرب، وقد منعتني الحرب في الجزائر من زيارتها. ولا ينفصل الوعي القومي والتحرر والبحث عن استقلال سيادي عن الإسلام، سلبًا وإيجابًا علىٰ حدٍ سواء. ويبدو أن القومية العربية المغربية قد اكتشفت علاقةً جديدة بالإسلام، حافظت علىٰ صفائه علىٰ الرغم من فكرة المرابطة بتقديسها لرجال الدين وتعصبها وتشددها. فقد قضت القومية علىٰ فكرة المرابطة وتحاول الآن بناء الإسلام بطابع قومي جديد. وبالطبع

لن يكون الإسلام القروسطي الذي يدعي وضعه للسياسات والقانون العام. بل الإسلام باعتباره دينًا وثقافةً وحضارة. وبالرغم من وجود خلافات كبيرة بين الإسلام في كلٍ من تونس والمغرب، إلا أن في كليهما هناك محاولات لتحقيق حالة من التوفيق بين روحانية الإسلام وأخلاقه وبين الإنسانوية الفرنسية، مع وعي أكبر في تونس. هناك وعي إسلامي؛ غير واضح لكن يمكن الشعور به، ذلك إن لم يكن وعيًا أصوليًّا تقليديًّا.

ففيما يخص تونس، دفعت الحماية الفرنسية تجاه انكفاء الإسلام علىٰ نفسه؛ لأن التركيز علىٰ التعليم الفرنسي والإهمال الناشئ عن ذلك اللغة العربية والتعليم الديني أضرًّا بشدة بعملية إحياء الإسلام الذي أصابه الجمود، ذلك باستثناء مراكز التعليم الإسلامي التقليدي الشهيرة كالقيروان والزيتونة في تونس العاصمة.

يتَّسم التونسيون اليوم بالانفتاح علىٰ الخارج والتطلع إلىٰ المستقبل، وقد شرعوا بالفعل في بناء دولة حديثة بكل همة وعزيمة. ويبدو من يقظتهم وجدهم أنهم يسيرون علىٰ خطىٰ تركيا العلمانية، لكن بغير راديكالية الأتراك فيما يتعلق بالإسلام، ذلك علىٰ الرغم من استبعادهم العنصر الديني المحافظ بالكامل من إدارة الدولة. لكن الوضع الدستوري للإسلام واضح، فالتونسيون مسلمون ديانةً وتراثًا، وينعكس ذلك علىٰ قانونهم (وتعليمهم القومي)، لكن دون تطبيق أحكام الشريعة في المحاكم الشرعية. قام علىٰ كل ذلك الرئيس بورقيبة ومجلس وزرائه والجمعية الوطنية علىٰ يد حزب الدستور الجديد.

وتبدأ ديباجة دستورهم الجمهوري الديمقراطي بالآية القرآنية: «بسم الله الرحمن الرحيم»، وتنص علىٰ ما يلي:

> «نحن ممثلي الشعب التونسي . . . نعلن . . . إن هذا الشعب . . .
> مصمم . . . علىٰ تعلقه بتعاليم الإسلام ووحدة المغرب الكبير وبانتمائه للأسرة العربية . . . وعلىٰ إقامة ديمقراطية أساسها سيادة الشعب . . .
> نحن ممثلي الشعب التونسي الحر صاحب السيادة نرسم علىٰ بركة الله هذا الدستور»[1].

---

(١) انظر: دستور الجمهورية التونسية، بالعربية والإنجليزية. الاقتباسات التالية من الترجمة الإنجليزية. [اقتبسنا النص الأصلي من النسخة العربية. المراجع]

المادة الأولىٰ: «تونس دولة حرة مستقلة ذات سيادة، الإسلام دينها، والعربية لغتها والجمهورية نظامها». **المادة الثانية**: «الجمهورية التونسية جزء من المغرب العربي الكبير تعمل لوحدته . . .». **المادة الثالثة**: «الشعب التونسي هو صاحب السيادة . . .». **المادة الخامسة**: «تضمن الجمهورية التونسية حرمة الفرد وحرية المعتقد وتحمي حرية القيام بالشعائر الدينية ما لم تخل بالأمن العام». **المادة السادسة**: «كل المواطنين . . . سواء أمام القانون». **المادة الثامنة عشر**: «يمارس الشعب السلطة التشريعية بواسطة مجلس النواب». **المادة السابعة والثلاثون**: «رئيس الجمهورية هو رئيس الدولة ودينه الإسلام». ويقسم الرئيس في بداية ولايته -وفقًا للمادة الحادية والأربعين- بعبارة «أقسم بالله العظيم . . .». **المادة الثانية والأربعون**: «يمارس رئيس الجمهورية السلطة التنفيذية، وهو الضامن لاحترام الدستور». **المادة الثالثة والأربعون**: «رئيس الجمهورية يوجّه السياسة العامة للدولة ويضبط اختياراتها الأساسية، ويُعلم بها مجلس النواب. يختار رئيس الجمهورية أعضاء الحكومة المسؤولين أمامه».

هذا الدستور دستور دولةٍ مسلمة، لكن ليس دستور دولة إسلامية. فهذا النظام الرئاسي لا يشبه نظام الولايات المتحدة الأمريكية (كما لم يكن نظام باكستان يشبهه أيضًا)، إلا أنه يناسب شخصية الحبيب بورقيبة القوية وشعبيته. فقد قَبِل الشعبُ التابع المتحمس لمحرره ومؤسس دولته المستقلة إقصاءَ الإسلام من الحكم والإدارة. لكن مثّل ذلك صدمةً للجيل القديم، لكن لم يكن الزعماء الدينيون قادرين آنذاك علىٰ استقطاب الجماهير نتيجة تعاونهم -كما زُعِم- مع الفرنسيين أثناء الحماية. الرئيس هو رأس الدولة، لكن علىٰ الرغم من أن الإسلام هو الدين الرسمي ودين الرئيس، إلا أنه لا يعد رأسًا للديانة الإسلامية، كملك اتحاد الملايو وسلاطين ولاياته. فالادعاء بأن الرئيس بورقيبة يجوز له بحكم منصبه تفسيرُ الشريعة باعتباره مجتهدًا، وبأن الإجراءات التي اتُخذت مثل إلغاء المحاكم الشرعية وتفويض قضاة لادينيين للفصل في المسائل المتعلقة بقانون

الأسرة المسلمة يمكن تبريرها بالقانون الدستوري الإسلامي؛ ليس له أساس في هذا الشرع. لكن قد يختلف الأمر مع القوانين السياسية؛ وقد وُلِد ابن خلدون في تونس. ذلك لأن قانون الدولة التونسية ليس الشريعة، ورأس الدولة ليس الخليفة، علىٰ الرغم من تأكيد ديباجة الدستور أن تونس مصممة علىٰ «تعلقه بتعاليم الإسلام». لا يمكن القول إن هذا الزعم مجرد تعبير مجازي دُسَّ في ديباجة الدستور سرًّا. فالصحيح أن ليس قانون الأسرة التونسية وحده هو القائم مع بعض التعديلات علىٰ المذهب المالكي -ذلك بغض النظر عن أن الزواج المدني فقط هو المسموح به قانونًا- بل إن البعض يدّعي أن القانون المدني نفسه يتضمن أحكامًا عدة من مصادر مالكية وأصولية أخرىٰ، بل وحتىٰ شيعية. ويقوم هذا القانون علىٰ «القانون المدني والتجاري التونسي» الصادر عام ١٨٩٩م، والذي ساهم فيه المستشار ديفيد سانتيلانا مساهمةً كبيرة. لكن الفرنسيين قد أحرقوا كل النسخ التي وقعت في أيديهم، ولم أستطع الحصول علىٰ نسخة من هذا القانون رغم جهود وزير العدل. يجمع هذا القانون بين الشريعة والقوانين الإيطالية والفرنسية والألمانية والسويسرية والرومانية.

إن ما نراه هنا هو موقف جديد تظهر فيه دولةٌ علمانية، حديثة المبنىٰ والمعنىٰ، تقيم قانونها بوعي وإدراك علىٰ الفقه الإسلامي قدر إمكانها. إلا أن التشريع هنا في يد فقهاء قانونيين محدثين، وليس في يد العلماء، وإن استُشير واحدٌ أو اثنان. الفكرة هنا أن الجميع في تونس لهم الحق في ممارسة الاجتهاد دون أن يزعموا طيلة الوقت أنهم يريدون العودة إلىٰ القرآن والسنة. والمجلس الوطني مَثَله كأي مجلس تشريعي حديث، لكنه يعتبر نفسه الوريث الشرعي لمجتهدي الإسلام التقليدي. ويزعم التونسيون أنهم مسلمون ملتزمون روحيًّا، لكنهم لا يلتزمون نصًّا بخطاب الفقه أو أصوله. كما لا نصادف أبدًا مفهوم «الأيديولوجية الإسلامية». ونظرًا لإدراكهم استحالة الوفاء بشروط الاجتهاد الصارمة، يقوم التونسيون بتكييف وتغيير الفقه الإسلامي، وتبنِّي قوانين أخرىٰ مأخوذة من القوانين والنظم الأوروبية الحديثة عند الضرورة. إلا أنهم يحاولون الالتزام مخلصين بمبادئ الإسلام.

يضرب هذا الموقف بجذوره فيما قدّمته المدرسة الصادقية التي أسسها خير الدين[1]، الوزير الأول لباي تونس قبل الحماية الفرنسية. في هذه المدرسة نجد محاولةً للتوليف بين الثقافة الإسلامية التقليدية والإنسانوية الفرنسية، ليس باعتبارهما تيارين متوازيين لم يلتقيا أبدًا، بل ثقافتان يجب تعزيز التواصل بينهما. وفي الواقع، تخرجت كامل الطبقة الحاكمة والإدارة في هذه المدرسة. وقد خلَّصهم الشعور الوطني من الانبهار بالروحانية الفرنسية، حتىٰ لو كانوا قد أكملوا تعليمهم العالي في فرنسا وتخرجوا في باريس في جامعة السوربون. فإن سُئِلوا: «ما الإسلام؟» «وأي نوع من المسلمين أنتم؟»، لتفاعلوا مع السؤال كتفاعل رجل إنجليزي يُسأل عما تعنيه إنجليزيته. فالإسلام حق ومكوّن طبيعي من فطرتهم. يمنحهم ذلك حريةً وثقةً بالنفس قلما نجدهما في أي مسلم آخر.

ومع ذلك، من المثير جدًّا أن نرىٰ تونسيين من النخبة المثقفة الشابة تنتقد غياب التفكير العميق والبحث في أصل مشكلة الإيمان والدين في عصرنا. فقد أصبح الإسلام إشكاليةً بالنسبة إليهم، كما أصبحت الأديان لبقية البشر. لكنهم ليسوا علىٰ يقين ما إذا كانت هذه الروح المبادِرة الشجاعة التي اتسم بها مؤسسو الأمة التونسية -علىٰ فائدتها ولزومها- قد تخفي ورائها تشككًا في مستقبل الإسلام الحديث أم لا، كما في كل الأديان المعاصرة. إن وتيرة التغير الذي تُحدِثه الدولة التونسية في مجتمعها مذهلة؛ إذ تعمل علىٰ تسكين البربر البدو في تجمعات قروية، وتطوير مواردها المحدودة، وبناء المدارس والمستشفيات، وتحرير النساء، والعديد من الجوانب الأخرىٰ في بناءٍ مادي وروحي للشعب في أمةٍ واحدة.

ليس الدين أول المشكلات في تونس، والإسلام أمر مُسَلَّمٌ به طالما أن التونسيين مسلمون. لكن الدين عاملٌ مهم من بين عوامل أخرىٰ، كما يؤكد نموذج ابن خلدون عن الدولة المسلمة. لكننا نجد الشكوك في كل مكان، إذ عندما أسمع تأويلًا جديدًا لشهر رمضان، أتساءل عن مدىٰ إسلامية هذا

---

(١) الذي نوقشت رسالته السابقة عن الإصلاحات الدستورية القائمة علىٰ الشريعة والقانون والمشورة في: ألبرت حوراني، مرجع سبق ذكره، ص٨٩-٩٤.

الإسلام الذي يدين به بعض قادة الفكر التونسيين. «لا يريد الله منا أن نحرم أنفسنا من الطعام فنكون غير قادرين عن العمل. إن العمل واجب اجتماعي علينا أن نحمله محمل الجد ونجعله سابقًا علىٰ غيره. فإن أردنا أن يظهر اجتهادنا وإخلاصنا كمسلمين، علينا أن نجتهد في أعمالنا أثناء شهر رمضان أكثر من أي وقت آخر، إذ سيكون ذلك دليلًا علىٰ إيماننا ووفائنا بمسؤوليتنا المدنية». إن فهم رمضان بهذه الطريقة جديدٌ تمامًا. فصوم رمضان في تونس مرتبطٌ بالأجيال والطبقات الاجتماعية كالعديد من المظاهر الدينية الأخرىٰ، فتقريبًا كبار السن كلهم يصومون الشهر، وكذلك غالبية الطبقات العاملة، بمن فيهم الموظفون الحكوميون كالسائقين الذين لا يقتربون من طعام أو شراب أو تدخين حتىٰ غروب الشمس، وذلك دون أي تقصير في واجباتهم. وقد لاحظتُ ذلك خلال زيارتي عام ١٩٦٢م، إذ يمكنني القول إن غالبية السكان يصومون ويعملون في وقتٍ واحد.

يرىٰ المسؤولون عن الشؤون الثقافية والتعليم أنه في غضون عقد أو أقل من ذلك ستظهر تونس جديدة يهتم مواطنوها بالأحرار بالإسلام وبمسؤولياتهم المدنية سواءً بسواء. وسيكون الإسلام معتقدهم الشخصي بلا أي انفصال بين الإيمان والعقل. ويفكر البعض بطريقة الفلاسفة كالفيلسوف محجوب بن ميلاد، خبير التعليم المسؤول عن تدريب معلمي التعليم العالي[1]. ويرىٰ البعض أنه يجب إصلاح الإسلام كي يظل قوةً دافعةً في حياة الإنسان المسلم. إلا أن هذا الإصلاح يجب أن يأتي من الداخل وليس بضغط حكومي من أعلىٰ. لكن المعضلة هنا تتمثل في أن المفتون والقضاة والعلماء قد اختفوا من المشهد، إذ لم تعد لهم حاجة. قد يأتي الإصلاح من جيلٍ جديد من خريجي الكلية الدينية بجامعة تونس. ففي عام ١٩٦١م، أدمجت الحكومة الزيتونةَ -التي كانت حتىٰ الآن معهدًا دينيًّا أو جامعة إسلامية تحت إشراف وتوجيه محمد بن عاشور- في جامعة تونس التي أسست عام ١٩٥٨م. ولا يقتصر تحويل مؤسسة تعليم تقليدية إلىٰ كليةٍ للعلوم الدينية لتكون فرعًا أكاديميًّا حديثًا علىٰ كونها مجرد تجربةٍ مثيرة

(١) انظر: ثبت المراجع المختارة من أجل التعرف إلىٰ مؤلفاته التي تتعلق بالمشكلة التي نتناولها.

للاهتمام، بل تبين أيضًا حرص الحكومة وحزب الدستور الجديد علىٰ عصرنة الإسلام ودمجه في دولةٍ قومية حديثة. وقد كان التخلص من فكرة المرابطة خطوةً حاسمة في هذا الاتجاه. وكان دمج الفقه الإسلامي في القانون العام -بما يتفق مع المفاهيم الحديثة للقانون وفقهه- أهميةً كبيرة وخطوة ذات أثر بعيد. وظل مفتي تونس أحد أعضاء اللجنة التي وضعها دستور ١٩٥٧م للإشراف علىٰ عملية انتخاب رئيس الجمهورية ومراقبتها[1]، لكن تم إلغاء منصب مفتي تونس بعد ذلك. كانت اللبرلة إلىٰ جنب التحديث هما شعار المرحلة، وكان هناك عزم علىٰ إبعاد «الكهنوت» -وهو مفهوم يصعب تنزيله علىٰ الإسلام- من الحياة العامة لأجل الصالح العام. وكانت حواراتي مع الوزراء وعمداء الكليات والأساتذة الجامعيين -ممن سُميت كلية الآداب عندهم بكلية ابن خلدون- مفسرةً للكثير في هذا الجانب. فكما أشرنا، هناك وعيٌ إسلامي متميز وعزمٌ علىٰ تطبيق المبادئ الإسلامية في المجالات الأخلاقية والاجتماعية والقانونية، لكن دون الاهتمام بخطاب الفقه الإسلامي. وهنا تكمن مشكلة خطيرة ومن المرجح أن هؤلاء الأساتذة يدركونها تمام الإدراك، إلا أنه غير مسموح لها بأن تعيق وتيرة التغير السريع الذي يمر به المجتمع التونسي. وتتسم الأنشطة الثقافية التي تتركز في «بيت الجماعات الثقافية» بالحيوية وكثافة الحضور.

ولا يقتصر حضور هذه الأنشطة علىٰ ذوي المهن من الرجال والنساء المتعلمين في فرنسا كالأطباء وعلماء الاقتصاد والمهندسين ونقاد الأدب، بل نرىٰ أيضًا عددًا كبيرًا من الشباب ممن يتسمون بانفتاحهم وسعة معرفتهم وشدة اهتمامهم بالثقافة والعلم. لكل هؤلاء مظهر إسلامي راسخٌ في كينونتهم، لكن دون علاقة لالتزامهم بالعبادات والفقه. وطلاب كلية الآداب يُبدون اهتمامًا بالغًا بالإسلام في كل جوانبه وفي سياق الشؤون المحلية والعالمية. ويتساءلون عما إن كان الإسلام يتفق مع القومية والوطنية، بوعي شديد بأزمة الإسلام داخليًّا وخارجيًّا. والغالبية العظمىٰ منهم مسلمون بمعنىٰ ليبرالي، ولديهم تعلق وجداني بالإسلام، ويؤكدون علىٰ تراثه الثقافي الذي يفتخرون به ويدينون له بأفكارهم.

---

(١) مرجع سبق ذكره، المادة ٣٩.

ولكونهم وطنيين تونسيين، فقد كانوا مشاركين بشغف في «التجربة التونسية»، أي إصلاحات بو رقيبة للمجتمع التونسي بإزالة القوانين والأعراف التقليدية البالية. إنهم لا يفصحون عن السؤال عن مدىٰ إمكانية نجاح بو رقيبة في المزج بين المتطلبات الحديثة والتراث الإسلامي والدين الحي، لكني أظن أنه يجول في أذهانهم أحيانًا. وأرىٰ أن الإسلام راسخ في شخصية هذا الجيل أكثر من رسوخه في شخصية نظيره في باكستان. ولا يمكن للمراقب استخلاص استنتاجات محددة في ظل هذا الوضع المائع، والذي يتسم أكثر ما يتسم بالحركة؛ حركةٍ عامة الإسلامُ جزءٌ منها، مما يذكّرنا بما قاله علال الفاسي في المغرب القريب بأن «الإسلام حركة». ومن السابق لأوانه أن نقارن اختفاء المفتين والقضاة والطرق الصوفية بقانون أحوال شخصية يتساوىٰ فيه جميع المواطنين التونسيين؛ مسلمين ويهودَ مع استثناء المسيحيين، يتسم بأنه فقهٌ مالكي صافٍ مع بعض التعديلات، ويقوم علىٰ تنفيذه كما ذكرنا قضاةٌ مدنيون تحت إشراف وزارة العدل. وكذلك من السابق لأوانه المقارنة بين غياب المساجد في قرىٰ البربر الجديدة ذات البيوت الحجرية والمدارس والمكتبات والمستوصفات، وبين وجود عناصر إسلامية في القانون المدني، أو المقارنة بين الاهتمام بالتراث الثقافي الإسلامي وبين الأنشطة الملحوظة لوزارة الآثار في التنقيب عن تاريخ تونس ما قبل الإسلام؛ الفينيقي والبيزنطي والروماني، والتي خلَّفت مجموعات رائعة من الصور والأشكال الفسيفسائية الموجودة في متحف سوسة أو في مواقعها الأصلية. وكذلك قد يكون من التعجل تفسير الوعي الجديد بالقيم الأخلاقية والاجتماعية الإسلامية بأنه نهضة إسلامية وشيكة. وأي تقييم سيكون تقييمًا مرحليًّا وافتراضيًّا. لكن هناك عاملين لم نذكرهما بعد، ويجب أخذهما في الاعتبار، ألا وهما الحركة النسائية القوية والنشيطة التي تسعىٰ إلىٰ تحقيق المساواة في كل جوانب الحياة، وحزب الدستور الجديد مع الحركة النقابية.

وكما أكّدت سابقًا، يتسم هذا الحزب القومي -علىٰ الأقل في قيادته- بطابع المدرسة الصادقية وتراثها، وعادةً ما يُستخدَم تعبير «التراث الصادقي». بل ويزعم البعض أن هذه الطريقة مسؤولة عن نجاح الحركة القومية في حشد الجماهير وتوحيدها خلف الحبيب بورقيبة. وفي المقابل، مكَّن هذا التأييد

الجماهيري الحركةَ من تحقيق الاستقلال وساعد الرئيس في إدخال الإصلاحات.
إن الحزب لا يعارض الإسلام، وإن لم يكن حزبًا دينيًّا وسياسيًّا كحزب الاستقلال المغربي الذي أسسه علال الفاسي، لكنه فيما يخص الإسلام التقليدي هو حزب إصلاحي. إنه حزب لائكي، ويصح القول إن للدين في برنامجه وعمله السياسي أهميةٌ ثانوية، ذلك رغم الاعتراف بأهمية الإسلام -هل لأسباب سياسية؟- والتزام العديد من أعضائه بتعاليمه. لقد فقدت غالبية رجال الدين المصداقية، وأصبحوا منفصلين عن الناس واحتياجاتهم. فإن دعوا الجماهير إلىٰ الدفاع عن الإسلام -لنتذكر عبارة «الإسلام في خطر» في باكستان- لن تكون هناك أي استجابة. ولذلك تبعت الجماهير الرئيس وتقبلوا حججه المنطقية تأييدًا للإصلاحات التي قام بها (كتحرير المرأة، قوانين الأسرة، وغيرها). وهو ما تأكدت منه بعد الحوار مع الوزراء وقادة الحزب والحركة النقابية.

يصدمك مدىٰ عزم التونسيين ودافعيتهم وحماسهم. والإسلام لم يُستبعد تمامًا من الحياة في تونس، ويتضح ذلك من تعليمهم القومي كما سنرىٰ فيما بعد. لكن كيف ستكون النتيجة هو أمر لم يظهر بعد، أسيكون ازدهارًا للإسلام ليكون دينًا شخصيًّا يؤثر علىٰ الفعل الفردي في السلوك الاجتماعي، أم علمنةً ماضية وعميقة؟ إن الحكومة عازمة علىٰ تحرير الإسلام من أغلال التقاليد البالية واستبدال التفسير الشكلي الخارجي -التراثي برأيهم- بتأويل روحي حركي شخصي جديد، يحرر الطاقة البشرية والحماسة لأجل خدمة الأمة. ولا تعتبر الحكومة أن صدمة كبار السن أمرًا مهمًّا وإن كان طبيعيًّا. لكن غالبية الشعب يريدون دينًا حديثًا -أم يجب أن نقول الإسلام الصحيح في ثوبٍ حديث؟- ينسجم مع الأفكار المعاصرة عن المجتمع الصالح وموضع المسلم فيه وفي العالم الحديث ككل. لقد تم التأكيد -بحق- علىٰ أن التونسيين ليسوا متعصبين، بل يؤمنون بالتدرج ومبدأ التطور ويطبقونه، أو كما قال لي أحد الوزراء: «لقد نزع التونسيون العاطفة من الدين». والمطلوب -كما قاله مفكرٌ آخر- هو تكييف الدين وإصلاحه وتجديده في إطار الأفكار الحديثة. لكن السؤال المهم هو: هل سيستطيع المفكرون قيادة الجماهير -كما فعل الرئيس- ممن يعتمد عليهم تجديد الإسلام وبقاؤه؟ هذا هو السؤال. وهل سيكون التعليم هو الإجابة الصحيحة؟

لكن هناك سؤالًا أعمق وأكثر صعوبة يواجه العالم الإسلامي بأسره ويجب الإجابة عليه قبل الشروع في التعليم، وهو السؤال نفسه الذي يتخفىٰ تحت الأنشطة الصاخبة والشعارات السياسية والاجتماعية والثقافية، وهو امتدادٌ أيضًا للسؤال الذي طرحناه في الجزء الأول من هذه الدراسة عن ماهية الإسلام، ألا وهو سؤال «ما الذي يعنيه الإسلام اليوم؟». فأين المفكر المسلم الحديث الذي يعيش ويفكر في القرن العشرين، والقادر علىٰ طرح هذا السؤال والإجابة عليه[1]؟

المغرب

نلاحظ الاتجاهات التونسية نفسها في المغرب، لكنها أقل وضوحًا وأكثر تدريجية. ففي المغرب، الجماعات الدينية أكثر نشاطًا مقارنة بتونس، والأصولية المتشددة راسخة بشدة، خصوصًا في جامع القرويين الشهير في مدينة فاس، وتأثير العلماء لا يمكن إهماله علىٰ الإطلاق. لكن في المغرب أيضًا فقدت الطرق الصوفية مصداقيتها وتم تفكيكها. وهناك عنصرٌ تقدمي واضح بين المتأثرين بعلال الفاسي وسلفيته الجديدة من المعلمين وأساتذة الجامعات وموظفي الخدمة المدنية وأصحاب المهن الحرة.

أما الشباب، فنجدهم منقسمين ومشوَّشين، ويرجع ذلك في الغالب إلىٰ انعدام معرفتهم بالإسلام ومبادئه وتاريخه. وفي المقابل، نجد حركةً يسارية قلّما يعتمد أتباعها علىٰ الإسلام. أما النخبة المثقفة فكثيرون منها إصلاحيون ومتأثرون بتعليمهم الفرنسي ويؤيدون فصل الدين عن السياسة. ويكاد يكون هناك إجماع بين كبار القضاة (في محاكم النقض والاستئناف والمحكمة العليا) علىٰ ضرورة بقاء قانون الأحوال الشخصية مالكي المذهب، في حين يجب أن يتبع القانون المدني والجنائي القوانينَ الحديثة، ويشمل فيما يشمل الفقه المالكي بقدر ما يتوافق مع المفاهيم والاحتياجات الحديثة. وفيما أرىٰ، يقوم هذا الرأي جزئيًّا علىٰ اعتبارات دينية. ويعتمد الاستمرار والاستقرار القانونيين إلىٰ حد كبير علىٰ التغير التدريجي علىٰ عكس الإصلاحات التونسية. لكن الفجوة بين النخبة المثقفة -فرنسية

---

(١) انظر المقال العميق لمحمد طالبي (من جامعة تونس): ٨٨ «الإسلام والعالم الحديث» في السياسة الخارجية (باريس، ١٩٦٠م)، ص١٠١ وما بعدها.

التعليم في الغالب- وبين العلماء ممن تعلموا في الأزهر واسعة، حتىٰ الشباب منهم. وهناك القليل ممن جمع بين دراسة العلوم الشرعية ومناهج النقد والبحث الحديثة. وعلىٰ الرغم من أن الشعب قد شارك بأسره في الكفاح الوطني لأجل الحرية، لكنهم يشتركون إجمالًا مع العلماء في تطلعاتهم. فبالنسبة إليهم، الملك هو أمير المؤمنين بل خليفة الله الذي ينتخبه مجلس العلماء بالبيعة، بينما تراه النخبة المثقفة ملكًا، مطلقًا في البداية، ثم مَلِكًا دستوريًا الآن. ومع ذلك، يلتزم المتعلمون (بخلاف التونسيين) بالشعائر، ولديهم اهتمام شديد بالحفاظ علىٰ الإسلام عقيدةً وشعائرَ في إطار نظام سياسي حديث وتقدمي. لكن هناك البعض ممن يؤيدون الإصلاح الداخلي، لكنهم يدركون أنه يحتاج وقتًا حتىٰ يحلّ جيل جديد من العلماء محل الكبار من رؤوس الديانة والناس المنغلقة عقولهم عن طموحات العصر الحديث واحتياجاته، ويرضون بالإسلام الأصولي ويكتفون به. والبعض يأمل فيمن يجدد الإسلام ويعيد له عالميته وشموله. وعلىٰ الرغم من تمتع الكثير من الشباب بالذكاء واليقظة، فإنهم يعانون من حالة الالتباس والتشوش. لكن لا يمكننا إلقاء لائمة جهلهم بالإسلام علىٰ الفرنسيين وحدهم. لقد كانت المناقشات حيوية، لكن غير حاسمة.

ولكن لم تكن هذه حالة طالبات مدرسة أم البنين. فتدينهن شديد، ولا يتخيلن أبدًا أن يهملَ حديثٌ للنبي قاله أو أقره. لكنهن يرغبن في المساواة الكاملة في المكانة الاجتماعية والفرص الاقتصادية، ويرغبن في التحرر التام واستكمال أعمالهن بعد الزواج، مع اشتراط ذلك في عقد الزواج. ولم تعد تسيطر عليهن الفكرة القديمة التي تدّعي أن النساء موطنهن البيوت. ولا نحتاج إلىٰ التأكيد علىٰ أن بعض الشباب وإن كانوا يقبلون بتعليم البنات إلا أنه لا يرحبون بروح الاستقلالية والمنافسة الاقتصادية هذه، علىٰ الرغم من تأكيد الفتيات علىٰ أن الفروق البدنية بين الجنسين ستؤدي بطبيعة الحال إلىٰ اختلافٍ في الوظائف والمهن، لكن علىٰ أساس من المساواة التامة. وتتعارض مواقف الطلاب الشباب وفضولهم الطبيعي واهتمامهم بالسياسة وبناء دولة مغربية حرة مستقلة -علىٰ الرغم من عدم وصولهم إلىٰ إجابات نهائية فيما يتعلق بالإسلام- مع اليقين الثابت والرضا النفسي الذي يتسم به علماء فاس ومراكش، ممن يظنون

بقناعة كبيرة أن كل ما يقتضيه الأمر هو تعليم الإسلام والدعوة له. ويشارك الزعماء الدينيون في السياسة عندما تُنقل خطبهم وتُبَثّ. وبخلاف علال الفاسي الذي يؤيد مساواة المرأة مع التأكيد علىٰ دورها في المجتمع والحياة الاقتصادية والسياسية، يرىٰ العلماء التقليديون في فاس -المركز الروحي للمغرب في القرويين التقليدية ومدرسة مولاي إدريس الحديثة- ومراكش -في مدرسة بن يوسف- أن وضع النساء الحالي غير طبيعي. فهم يرون أن المرأة ما لها إلا العائلة والبيت والأولاد، لكنهم يؤيدون التعليم الحديث للبنات حتىٰ يتمكنّ من مساعدة أولادهن في التعليم أثناء حياتهن الزوجية. وعلىٰ الرغم من تحديث مدرسة القرويين بإضافة قسمٍ للبنات فيها وضمّ قسم الشريعة الإسلامية فيها إلىٰ كلية الحقوق بجامعة الرباط، لا تزال تطلعات أساتذتها البارزين تقليدية بالدرجة الأولىٰ. لكن لم تمكنني اللغة وصعوبات أخرىٰ من التحقق من وجود أي اتجاه حداثي، علىٰ الرغم من وجود عددٍ جيد من الأساتذة الشباب من مصر بالأساس ثم من لبنان وسوريا والعراق. وللأسف لم أتكمن من لقاء أيٍ من الطلاب ممن يفدُ معظمهم من جميع أنحاء أفريقيا إلىٰ مركز التعليم الإسلامي هذا.

وفيما يتعلق بمسألة ميراث المرأة يتقيد العلماء بالفقه، ويقولون إن الرجل يرث أكثر من المرأة، لأنه يتحمل مسؤوليات أكبر من زوجته، فهو مُعيل الأسرة. فالرجال والنساء مختلفون عن بعضهم البعض، وبالتالي تختلف مهامهم ووظائفهم. ولا يقتصر هذا الرأي علىٰ كبار السن.

إلا أن هناك إدراكًا بين هذه الفئات لوجود أزمةٍ دينية، يرجعونها إلىٰ انعدام التعليم الديني أثناء الحماية الفرنسية المسؤولة أيضًا عن صعوبة تطبيق الشريعة بالشكل المناسب في كل المجالات. لكنهم يؤمنون بأن التعليم الديني المكثف هو العلاج الناجع لهذه الأوضاع.

وقد وقع جزءٌ مهم من الحفاظ علىٰ الإسلام عنصرًا حيويًّا في ترسيخ مملكة المغرب المستقلة الفتية وتقدمها علىٰ عاتق حزب الاستقلال الذي كان يتزعمه علال الفاسي لفترةٍ طويلة. كما أن انحياز الملك الراحل محمد الخامس للحركة القومية أعطىٰ حزب الاستقلال المزيدَ من السلطة والقوة والحظوة. ويتضح من

تناولنا لأفكار علال الفاسي في الجزء الأول أن الإسلام قد لعب دورًا حاسمًا في الكفاح من أجل الحرية والاستقلال تحت حكم الملك. ويختلف حزب الاستقلال في ذلك عن حزب الدستور الجديد في تونس.

ومع ذلك، انقسم الحزب بعد الاستقلال وانسحب منه عددٌ من الأعضاء الشباب ممن عارضوا إعلان الحزب عام ١٩٥٥م تأييده فصل الدين عن الدولة. وقد عارض إدريس الكتاني هذه اللائكية في هجوم متواصل ووصفه بخيانةٍ للإسلام الذي يمثل وحدةَ الأمة سياسيًّا ودينيًّا، وبالتالي يُخضِع الدولة للشريعة التي تلبي احتياجات كل العصور عبر الاجتهاد. ويستشهد بتركيا نموذجًا تقليديًّا لفشل اللائكية في بلدٍ مسلم. كما عارض أي تغيير في قانون الأحوال الشخصية، ونجد طوال الكتاب الأفكار التي وجدناها عند أبي الأعلىٰ المودودي وجماعة الإخوان المسلمين[1]، مع التركيز طبعًا علىٰ المغرب العربي الكبير. ولذا نجد خلافات حادة في الرأي حول طابع الدولة المغربية الجديدة، والتي تتبدىٰ في تصوراتٍ مختلفة عن الإسلام ودوره في حياة الأمة العامة. ليس الإسلام إشكالية المغرب الوحيدة، لكنه يعكس إلىٰ جانب إشكاليته السياسية والاقتصادية والاجتماعية عقلًا نقديًّا لشعبٍ يبغي الجمع بين ولائه للإسلام واندماجه النشط في عالمه الحديث. ويمكننا أن نرىٰ ذلك أيضًا في تطور الدستور المغربي.

نمت المشاعر القومية أثناء الحماية الفرنسية بدايةً من عام ١٩١٢م، ووصلت إلىٰ مرحلة حاسمة مع السياسة الصارمة التي اتبعها المارشال جوان عام ١٩٥٠م، وأصبح الملك محمد الخامس رمزًا لنضال شعبه لأجل الحرية بعد نفيه إلىٰ كورسيكا. لقد كان محمد الخامس حاكمًا مسلمًا مطلقًا أراد أن يكون ملكًا دستوريًّا في دولة حديثة. فقد وعد في ظهير (مرسوم ملكي) أصدره عام ١٩٥٨ ليس فقط بإصلاحات اقتصادية واجتماعية بل وإقامة مؤسسات سياسية جديدة

---

(١) مرجع سبق ذكره، ص٣٨٤، الهامش رقم ٢. وعلىٰ الرغم من معارضته فتح أبواب حزب الاستقلال أمام اليهود طالما أنه سيكون حزبًا إسلاميًّا، إلا أنه يعتبر الشعب المغربي أمةً واحدة يعيشون في وطنٍ واحد بأديان مختلفة. انظر أيضًا: ص٤١-٤٥ «الإسلام والإمبريالية الغربية»، وص٤٦-٤٩ (تركيا)، وص٦٠-٧٣ «عن الاختلاف بين الإسلام والمسيحية»، مع التسوية المعتادة بين المسيحية والغرب، وبالتالي يعتبر أن تبني القانون المدني السويسري في تركيا تقليدًا للمسيحية.

تمكّن الشعب من المشاركة في إدارة بلاده. وكان الملك قد أعلن بالفعل عام ١٩٥١م نيته إنشاء نظام ديمقراطي «تتفق مبادئه مع روح الإسلام التحررية، ويضمن حياةً سلمية وهادئة للأفراد والمجتمع كليهما». وقيامًا علىٰ السيادة الوطنية التي يمثلها الملك باعتباره حاميها، يؤسس هو الآن ملكيةً دستورية يتقلد فيها منصب رئيس مجلس (الوزراء) المسؤولين أمامه باعتباره المالك الوحيد للسلطة التنفيذية. وكذلك يحتفظ الملك بالسلطة التشريعية التي يزاولها عبر هيئات وأجهزة يُنشئها هو. ويمنح الشعبَ الحقوق الأساسية في حرية التعبير، وحرية الصحافة، وحرية التجمع، وحرية تكوين الجمعيات. ويعتبر أن المنح التدريجي للتمثيل يصبُ في مصلحة الأمة ويتفق مع الديمقراطية الحقيقية. وبدلًا عن النظام القبلي الذي لا يتفق مع العصر الحاضر، أنشأ الملكُ الجهة؛ «النواة الاجتماعية والسياسية الجديدة» التي تمثل أساس النظام في المغرب الحديث. ولتحقيق هذه الغاية، ستُجرىٰ انتخابات جهوية وإقليمية، وتُشكل لجنة تعمل علىٰ قانون انتخابي وقانون ينظم الحريات العامة. وعندما تنشط تلك المجالس، يجب إنشاء مجلس تشاور وطني بمسؤوليات محددة من بينها مناقشة الميزانية والتصويت عليها، وينتخب أعضاء المجالس الجهوية والإقليمية أعضاءَ هذا المجلس من بينهم. يتبعُ هذا المجلسَ جمعيةٌ وطنية تُنتخَب بالاقتراع العام. ويختم الملكُ ظهيره بمناشدة الشعب إثباتَ نضجه السياسي وشعوره بواجبه الوطني وحبه لبلده عبر التعاون مع الملك في تنفيذ هذه الإجراءات الدستورية الهامة تدريجيًّا لأجل صالح البلاد[١].

أصدر الملك الخامس بعد ذلك مراسيم أخرىٰ عام ١٩٦٠م، وأشار إليها ابنه وخليفته جلالة الملك الحسن الثاني في الظهير الذي أصدره في الثاني من يونيو عام ١٩٦١م، والذي احتوىٰ «القانون الأساسي للمملكة المغربية». أشار الملك في هذا الظهير إلىٰ «روح الديمقراطية الحقة التي تقوم علىٰ تعاليم الإسلام» والتي ألهمته إصدار هذا «القانون الأساسي» قبل إصدار الدستور. وبالفعل صدر

(١) انظر: الظهير الملكي بتاريخ ٨ مايو ١٩٥٨م. وأنا ممتن للسيد محمد بحنيني، الأمين العام للحكومة الملكية أثناء زيارتي، علىٰ إمدادي بنسخة مطبوعة من الترجمة الفرنسية.

الدستور قُبَيْلَ نهاية عام ١٩٦٢م[١]، واشتملت ديباجته ومبادئه العامة علىٰ مواد «القانون الأساسي». ومن بين ما نصت عليه ديباجة الدستور ما يلي: «المملكة المغربية دولة إسلامية ذات سيادة كاملة[٢]، لغتها الرسمية هي اللغة العربية، وهي جزء من المغرب الكبير». ومن المبادئ الأساسية المهمة في سياقنا هذا: المادة الأولىٰ: «نظام الحكم بالمغرب نظام ملكية دستورية ديموقراطية واجتماعية». المادة الثانية: «السيادة للأمة تمارسها مباشرة بالاستفتاء وبصفة غير مباشرة علىٰ يد المؤسسات الدستورية». المادة الثالثة: «الأحزاب السياسية تساهم في تنظيم المواطنين وتمثيلهم، ونظام الحزب الوحيد ممنوع بالمغرب»[٣]. المادة الرابعة: «قانون هو أسمىٰ تعبير عن إرادة الأمة ويجب علىٰ الجميع الامتثال له». المادة الخامسة: «جميع المغاربة سواء أمام القانون». المادة السادسة: «الإسلام دين الدولة، والدولة تضمن لكل واحد حرية ممارسة شؤونه الدينية»[٤]، المادة السابعة: «شعار المملكة: الله، الوطن، الملك».

نلاحظ هنا أن الإسلام هو الدين الرسمي للدولة المغربية، لكن القانون العام يسمىٰ قانونًا وليس الشريعة. وتؤكد هذه النقطة الأخيرة علىٰ سيادة الأمة، مما يعد انحرافًا عن مرسوم الملك محمد الخامس وعن الإسلام الذي ينسبُ السيادة بحكم تعريفه لله وحده، ويجب عليه ذلك.

وتكفل «الحقوق السياسية للمواطن» الحريات البشرية كما في كل الدساتير الديمقراطية الحديثة، بما في ذلك حقوق المساواة للمرأة كما في المادة الثامنة التي تنص علىٰ أن «الرجل والمرأة متساويان في التمتع بالحقوق السياسية. ويحق لكل مواطن ذكرًا أو أنثىٰ أن يكون ناخبًا إذا كان بالغًا سن الرشد ومتمتعًا بحقوقه الوطنية والسياسية». وتنص المادة الثانية عشر علىٰ أنه «يمكن لجميع المواطنين

---

(١) هذه الاقتباسات مأخوذة من الترجمة الإنجليزية الرسمية لدستور المملكة المغربية، وأنا مدين بالشكر للسفارة المغربية الملكية في لندن علىٰ إمدادي بالنصين العربي والإنجليزي. وهناك بعض الفروق بين النسختين العربية والإنجليزية ننوه عنها عند الضرورة.

(٢) لا تعني كلمة «إسلامية» هنا المعنىٰ الذي أقصده أنا عندما أفرّق بين الدولة الإسلامية والدولة المسلمة.

(٣) حرفيًا: (the one-party system is forbidden in Morocco).

(٤) حرفيًا: (the freedom to conduct their religious affairs).

أن يتقلدوا الوظائف والمناصب العمومية، وهم سواء فيما يرجع للشروط المطلوبة لنيلها».

وتتضمن «الحقوق الاقتصادية والاجتماعية» المادة الثالثة عشر: «التربية والشغل حق للمواطنين علىٰ السواء». المادة السادسة عشر: «علىٰ المواطنين جميعهم أن يساهموا في الدفاع عن الوطن»[1].

وتردُ حقوق الملك وواجباته في فصل مستقل، نرىٰ فيها المادة التاسعة عشر: الملك أمير المؤمنين، ورمز وحدة الأمة، وضامن دوام الدولة واستمرارها، وهو حامي حمىٰ الدين، والساهر علىٰ احترام الدستور . . .». إنه ملك دستوري علىٰ كل حال، ويحق له تعيين ليس فقط تعيين رئيس الوزراء بل تعيين الوزراء أنفسهم ورئاسة مجلسهم. وله أيضًا عرض مشروعات القوانين علىٰ الاستفتاء العام بعد مناقشتها من كلا غرفتي البرلمان (طبقًا للمادتين السادسة والعشرين والثالثة والسبعين). وتنص المادة السابعة والأربعون علىٰ أن «القانون يصدر عن البرلمان». وإن وافق الشعب بالاستفتاء علىٰ مشروع قانون قدّمه الرئيس، تعيّن حل الملك لمجلس النواب (وفقًا للمادة الخامسة والسبعين). يُنتخب مجلس النواب بالاقتراع العام، في حين يُنتخب أعضاء الغرفة الثانية؛ مجلس المستشارين، بطريقةٍ أخرىٰ؛ يُنتخب ثلثا أعضائه من جمعية انتخابية مكوّنة من أعضاء مجالس العمالات والأقاليم والمجالس الحضرية والقروية في كل عمالة وإقليم. ويتكون الثلث الباقي من أفراد تنتخبهم الغرف الفلاحية والغرف التجارية والصناعية وغرف الصناعة التقليدية، ومن ممثلي المنظمات النقابية (وفقًا للمادة الخامسة والأربعين). الحكومة مسؤولة أمام الملك وأمام البرلمان (وفقًا للمادة الخامسة والستين). والقضاء مستقل عن السلطتين التنفيذية والتشريعية (وفقًا للمادة الثانية والثمانين). وتمكن مراجعة الدستور بطلبٍ من رئيس الوزراء أو البرلمان، وتصير هذه المراجعة نهائية بعد الموافقة عليها بالاستفتاء (وفقًا للمادتين ١٠٤ و١٠٧). لكن تشدد المادة الثامنة بعد المائة علىٰ أن «النظام

(١) حرفيًا: (It is incumbent on all citizens to take part in the defence of the fatherland).

الملكي للدولة وكذلك النصوص المتعلقة بالدين الإسلامي لا يمكن أن تتناولها المراجعة».

وفيما يخص النصوص «الإسلامية» في الدستور، لا نراها أقوىٰ من نظيرتها في الدستور التونسي عدا المادة التي توجب علىٰ الملك -أمير المؤمنين- حماية حمىٰ الدين. والملك مسلم متدين يذهب إلىٰ المسجد القريب من قصره كل جمعة لأداء الصلاة مرتديًا الزي الوطني ويركب فرسًا أبيض. إن المغرب دولة مسلمة، لكنها ليست دولة إسلامية.

البَابُ الثَّانِي

تعديلات القانون وتحرير المرأة



الفصل الثاني عشر
تعديلات القانون

لقد أعطتنا الدساتير التي ناقشناها فرصةً جيدة لاكتشاف نوع الدول التي يسعىٰ المسلمون في الدول التي زرناها إلىٰ بنائها، بعد التخلص من الهيمنة أو الوصاية الأجنبية. وإلىٰ جانب مناقشة الدساتير، استخلصنا استنتاجات معينة قامت إلىٰ حد كبير علىٰ النظر في القوانين المطبّقة وعلىٰ مواقف مجموعات متنوعة من مواطني دولٍ قوميةٍ حديثة تجاه موضوع الشريعة الإسلامية. وكان لا بد من تناول مسألتي التعديل والتكييف بالتفصيل حتىٰ يتسنىٰ لنا توضيح هذه الاختلافات والتنوعات. ويتعين علينا الآن مناقشة بعض التغييرات بمزيد من التفصيل، وهي تلك الخاصة بقانون الأحوال الشخصية الذي يمثِّل دائمًا -كما قلنا- الجزء من الشريعة التي يلتزم به كل المسلمين. ويتمثل أحد الأسباب الرئيسة للتمسك بالتقاليد هذا عبر عصورٍ طويلة في أنها ارتبطت بأعراف دينية، رغم أن الزواج في الإسلام يعد عقدًا قانونيًّا تتبعه طقوس دينية، وكذلك الطلاق والميراث ينظّمهما القانون. وهناك سبب آخر لا يقل أهمية، ألا وهو أن قانون الأحوال الشخصية خارجٌ عن السياسة وبعيد عنها إلىٰ حد كبير. ولذلك، لا يجب المساس به، بالإضافة إلىٰ أنه -مع مبادئ العقيدة والعبادات- يحفظ الطابع الديني لحياة المسلمين الشخصية والاجتماعية. ومنذ مرور هذا المجتمع بتغيرات عميقة نتيجة اتصاله بالغرب، بدأت تنشأ العديد من الإشكاليات الأخلاقية والاجتماعية والقانونية -بل السياسية والاقتصادية أيضًا-، والتي دفعت فرادىٰ

وجماعات إلىٰ السعي نحو التغيير والتعديل لجعل هذه القوانين متسقةً مع نظام اجتماعي مختلف يتسم به عصرُنا. لقد تناول بعض خبراء القانون قوانينَ الأسرة المسلمة الحديثة بتفصيل كبير، وخاصةً جيمس نورمان آندرسون[1]. وها هنا بعض الأمثلة التي يمكن أن تصوّر لنا صلةَ قانون الأحوال الشخصية بالسياسة.

ولنبدأ بمرسوم «قوانين الأسرة المسلمة لعام ١٩٦١»[2]، الذي أصدره الرئيس الباكستاني أيوب «لتطبيق توصيات اللجنة بخصوص قوانين الزواج والأسرة». تتناول المادة الرابعة الميراث وتخصص للأحفاد نصيب من مات من الوالدين قبل وفاة الجد، وهو المعمول به أيضًا في تونس والمغرب. ويقضي المرسوم بتسجيل عقود الزواج أمام موظفي الأحوال المدنية المختصين ممن تعينهم مجالس الاتحاد في الديمقراطيات القاعدية. ويعاقب منتهك المرسوم بالسجن لمدة لا تزيد عن ثلاثة أشهر أو الغرامة بمقدارٍ لا يزيد عن ألف روبية أو بكليهما. ومن ناحية أخرىٰ، أثارت المادة السادسة -فيما يخص تعدد الزوجات- معارضةً شديدة من جانب الأصوليين، فضلًا عن رفض مولانا احتشام الحق تقرير الأغلبية الصادر عن اللجنة التي كان عضوًا فيها. وتشترط هذه المادة ألا يتزوج أحدٌ بامرأة ثانية إلىٰ جانب زوجته دون تصريحٍ مسبق من مجلس التحكيم الذي يتشكل من رئيس مجلس الاتحاد وممثِّلين عن الطرفين. وإن أبرم الرجل عقد زواج آخر دون الحصول علىٰ هذا التصريح، يتعيَّن عليه دفع المهر كاملًا لزوجته أو زوجاته الأخريات، وإن أُدين الزوج بعد الادعاء عليه يعاقب بالسجن لمدة لا تزيد عن العام أو بغرامة لا تزيد عن خمسة آلاف روبية أو يعاقب بكليهما. وتنص المادة السابعة علىٰ أنه يجب إخطار رئيس مجلس الاتحاد بوقوع الطلاق، وإلا تطبّق العقوبات ذاتها المنصوص عليها في المادة السادسة. ويجب

---

(١) انظر: J. N. D. Anderson, Islamic Law in the Modern World (London, 1959)، وبها ثبت كتابات منتقاة هامة، وسرد لكتاباته هو نفسه. وتتسم بأهمية خاصة دراسةُ جوزيف شاخت، (Islamic Law in Contemporary Islam) in The American Journal of Comparative Law, 8, 2 (spring 1959), 133-47.

(٢) منشورات وزارة العدل في الجريدة الرسمية الباكستانية، كراتشي، ٢ مارس ١٩٦١م، (المرسوم رقم ٨ لعام ١٩٦١م).

علىٰ رئيس المجلس أن يشكّل مجلس صلحٍ بين الزوجين في غضون ثلاثة أشهرٍ من الإخطار. وبالإضافة إلىٰ ذلك، تجوز للمطلقة الرجعةُ لزوجها بغير عقدٍ جديد ما لم يكن الطلاق بائنًا. وكذلك يجوز -وفقًا للمادة الثامنة- فسخُ عقد الزواج بغير الطلاق، مما يمنح الزوجة فرصة المطالبة بالطلاق، وإن لم يمنحها القانونُ العصمةَ صراحةً. وتتمثل إحدىٰ المساوئ الاجتماعية الناجمة عن الطلاق الخاضع لهوىٰ الزوج في إفقار الزوجة، إذ يتعين علىٰ الزوج فقط الإنفاق علىٰ أولاده دون طليقته. وبالتالي، للمادة التاسعة أيضًا أهمية مماثلة:

«إذا لم يتمكن الزوج من الإنفاق علىٰ زوجته أو زوجاته بالقدر الكافي، جاز لهذه الزوجة أو الزوجات اللجوء إلىٰ القضاء ورئيس الاتحاد الذي يشكل بدوره مجلسَ تحكيمٍ للفصل في المسألة ذات الصلة، ثم يصدر المجلس وثيقةً تحدد مقدار الذي يجب علىٰ الزوج دفعه لزوجته أو زوجاته».

ولضمان حق الزوجة في مهر الزواج، تنص المادة العاشرة في حالة عدم التفصيل في دفع المهر المستحق للزوجة في وثيقة الزواج المسجلة أو في عقد الزواج علىٰ أنه «يجب دفع قيمة المهر كاملًا عند الطلب». وعدّلت المادة الثانية قانون منع زواج القصّر الصادر عام ١٩٢٩م برفع سن زواج البنات من سن الرابعة عشر إلىٰ السادسة عشر، وخفض سن الزواج للذكور من سن الحادي والعشرين إلىٰ الثامنة عشر.

ويتضح من هذه المواد أنها تحسن وضع المطلقة قانونيًّا وماليًّا، وتقيد تعدد الزوجات لكن لا تمنعه. وبالتالي، من المفاجئ أن هذه العاصفة قد مرت بعد أن حرم هذا التشريع الرجالَ من حقٍ جوهريٍ لهم. ويتضح السبب الحقيقي وراء المعارضة عندما ننظر إلىٰ «محضر الاعتراض» الذي تقدم به مولانا احتشام الحق، إذ تم نقل اختصاص المبادأة والفصل القضائي من السلطات الدينية إلىٰ سلطات الدولة. ولا يمكننا فهم اعتراضاته إن لم نناقش آراء اللجنة أولًا؛ إذ تحتج اللجنة في العبارة التالية بمبدأ الاجتهاد، بغير أن يكون أعضاؤها من العلماء:

«نظرًا لأنه لا يمكن لأحد استيعاب قدر التنوع الذي تتسم به

العلاقات البشرية في جميع الأوقات والعصور، ترك نبي الإسلام مجالًا كبيرًا لسَنِّ تشريعات قانونية وأحكام قضائية، حتىٰ لمن عاصره وكان القرآن والسنة أمام أعينهم. وذاك هو مبدأ الاجتهاد أو الفهم التأويلي الذي يعمل ضمن الإطار الواسع للقرآن والسنة»[١].

اتهم مولانا احتشام الحق اللجنةَ «بتقويض المجمع عليه من أصول الإسلام وشريعته»، وأنها قامت بفعل «غير عادي ولا دستوري»[٢]. فأعضاء هذه اللجنة «لا يمتلكون معرفة تفصيلية بالتعاليم والأحكام الإسلامية ولا تمرّسوا بتفسير هذه القوانين ولا تطبيقها». وقد بلغ ما قاموا به «مخالفةً صريحةً للقرآن والسنة والاستهزاء بالفقه الإسلامي، ويعد اعتبارُهم أن ما قاموا به في تقريرهم هذا إجماعًا إهانةً لهذا المصطلح الشرعي». وقد عارض أيضًا القيود المفروضة علىٰ الطلاق وقال: «إن أكملنا منعَ الطلاق بالطريقة المشروعة أو قيدناه بالتدخل القضائي الإلزامي، لالتجأ الرجال إلىٰ وسائل أخرىٰ . . . لفسخ عقود الزواج، فقد تنتشر -لا قدّر الله- الرذيلة والزنا، ويغرق المجتمع المسلم في مستنقع الخزي والعار[٣]. وانتقد بشدة القيود التي فرضت علىٰ تعدد الزوجات باعتبارها محاكاةً الغرب. إن تعدد الزوجات أمرٌ جائز في الإسلام، ويجب أن يظل كذلك، لكن يجب القضاء علىٰ استغلاله.

لم تفلح الجهود التي بذلت من أجل إلغاء المرسوم، وظل معمولًا بها. ويتضح بجلاء من اجتماعات الاعتراض التي نوقشت سابقًا أن مولانا احتشام الحق لم يكن وحده، بل كان ممثلًا عن العلماء جميعهم[٤]. وبغض النظر عن مسألة الشريعة الإسلامية وكفاءة من أدخلوا هذه التعديلات (والتي تمثل أهميةً كبيرةً نظريًّا وعمليًّا)، فهناك أيضًا مشكلات نفسية واجتماعية لها صلة وثيقة بقضية

---

(١) منقول عن: (Islamic Law in Contemporary Islam) in The American Journal of Comparative Law, 8, 2 (spring 1959), 133-47، والذي ينقل عن الجريدة الرسمية الباكستانية بتاريخ ٢٠ يونيو ١٩٥٦م، ص١٢٠٦.

(٢) انظر: المرجع السابق نفسه، ص١١٢، الجريدة الرسمية الباكستانية في ٣٠ أغسطس ١٩٥٥م.

(٣) المرجع السابق نفسه، ص١١٣ والتي تليها، وللوقوف علىٰ المزيد من الاقتباسات انظر هناك.

(٤) انظر أعلاه، ص٢٧٥، والتي تليها.

تحرير المرأة المسلمة. وقد أشار س. م. عبد الله[1] بوضوح إلىٰ أن المجتمع الباكستاني علىٰ العموم كان زواجه أحاديًا، في حين كان التعدد بارزًا بين طبقة الأثرياء من ذوي التعليم الغربي. لم ينكر عبد الله أن تعدد الزوجات والطلاق يشكّلان أزمةً خطيرة، لكنه يخشىٰ ألا يكون التشريع وحده قادرًا علىٰ معالجة الآفات والمفاسد القائمة، ويخشىٰ أن التقاضي سيفضّل الطبقة الثرية التي يمكنها تحمل تكاليفه، والتي ستزداد تحت هذا المرسوم. ومن ناحية أخرىٰ، يؤيد أنيس ميرزا[2] هذه المواد زاعمًا أنها تستعيد حقوق المرأة المسلمة وحقها في الحماية والرعاية الذي كفله لها القرآن نفسه. ويرىٰ ميرزا أن الاجتهاد حقٌ مكفول لكل مسلم ولا يقتصر علىٰ العلماء فقط. ويثير سؤاله: «هل يعلم معارضو قوانين الأسرة بالإملاق المدقع الذي يتعرض له آلاف النساء والأطفال ممن يقعون ضحايا للطلاق البائن؟» شكوكًا في أن الطبقات الثرية غربية التعليم هي التي تمارس تعدد الزوجات والطلاق بصورة سيئة وخاطئة. وينتشر زواجُ الأطفال بين الطبقات الأخرىٰ. إن المرسوم نفسه، وحقيقة أنه قد مر ست سنوات علىٰ تعيين لجنة تبحث في القوانين القائمة غير المقنعة، والمواقف المتنوعة التي تتخذها الجماعات المختلفة؛ يؤكد كل ذلك علىٰ أن المجتمع الباكستاني يمر كأي مجتمعٍ مسلمٍ آخر بتحول وأزمات كالإسلام نفسه.

أما تونس، فقد اعتمدت قانونَ أحوالٍ شخصية يدّعي أنه يقوم علىٰ الشريعة الإسلامية عام ١٩٥٦م، وتم تحديثه بتعديلات وتغييرات محددة. صدر القانون مع حاشيةٍ عليه تنظر في القرآن والحديث والفقه، ومقدمةٍ كتبها وزير العدل بعد ذلك شدد فيها علىٰ أن التشريع يجب أن يعكس ذهنية الأمة وطموحاتها. وبذا يشهد هذا القانون علىٰ روح الشباب التونسي المتعلم[3].

فعلىٰ سبيل المثال، تقترن القواعد الحاكمة للزواج [في القانون] بملاحظات وافرة وُضِعت لإبراز أن هذه القواعد مستمدة من الشريعة ومتوافقة معها. ولذلك

---

(١) انظر أعلاه، ص٢٧٧.

(٢) في مقالته «مرسوم قانون الأسرة لا يناقض الإسلام» في جريدة الفجر، ١٥ يوليو ١٩٦٢م.

(٣) انظر: M. T. Es-snoussi, Code du Statut Personnel Annote، مع المقدمة التي كتبها أحمد المستيري (تونس، ١٩٥٨).

تنص المادة الثالثة على أن الزواج يقوم على رضا الطرفين، مدعيةً الاستمداد من المذهب الحنفي. وكي يصح عقد الزواج، يجب أن يوثَّق أمام موظف الأحوال المدنية، والزواج الديني لا يجوز في القانون. وتحرم المادة الثامنة عشر تعددَ الزوجات، بينما تحرم التي تليها زواجَ الرجل ممن طلقها طلاقًا بائنًا. أما الطلاق، فيقع فقط أمام محكمة مدنية بطلب أحد الزوجين، ذلك بعد أن تفشل جهود القاضي في الصلح. ويحدد القاضي التعويضات والنفقة. وتتفق قوانين التوريث مع الشريعة إجمالًا، إلا أنها أكثر تنوعًا ووسّعت من حق الوراثة خارج حدود ما قررته الشريعة.

لكن يبقى السؤال مفتوحًا عما إن كان المشرّع العلماني قد وضع عمدًا قانون الأحوال الشخصية المدني بناءً على القانون الديني التقليدي أم أنه سعى باحثًا عن سوابق قانونية ووجدها بالفعل في الفقهين المالكي والحنفي. وبالإضافة إلى ذلك، أصبحت السلطة المدنية هي السلطة الشرعية الوحيدة والمعترف بها في الدولة وأُلغي القضاء الشرعي. والمقارنة مع باكستان في هذا المقام مفيدةٌ إلى حد كبير، ناهيك عن الملايو كما سبق وذكرنا.

ومن الجدير بالملاحظة أنه في حين كانت كل القوانين تكفل لأهل الكتاب الاحتكام إلى تشريعهم الخاص فيما يخص قوانين الأسرة، وضعت تونس المسلمين واليهود من مواطنيها تحت «قانون الأحوال الشخصية» نفسه، ويبرهن ذلك على سمو الدولة لتكون المشرّع الأوحد لكل مواطنيها بغض النظر عن دينهم. ولا نجد استقلالًا يهوديًا إلا في أمور العقيدة والعبادات، أما الأجانب فيطبّق عليهم قانونُهم الوطني فيما يخص الأحوال الشخصية.

أما في المغرب، قانون الأحوال الشخصية هو القانون الشرعي التقليدي وتقوم عليه المحاكم الشرعية. يتمثل القانون في أحكام الفقه المالكي التي عُلِّقت أثناء الحماية الفرنسية، مع بعض التعديلات التدريجية. وبالتالي، يجوز للرجل -بضمانات محددة- تعدد الزوجات، لكن -كما أخبرني مصدر موثوق-[1] الهدف النهائي هو الترويج للزواج الأحادي. لكن من المؤسف أن العلماء قائمون على

(١) انظر: مدونة الأحوال الشخصية (الرباط، ١٩٥٨)، ومصدر معلوماتي خبير قانوني رفيع المستوى.

جمودهم وفهمهم للتوجهات الحديثة منعدم. والأمر ذاته ينطبق علىٰ أحبار اليهود، وهناك دعوات لتوحيد قانون الأحوال الشخصية يلتزم به المسلمون واليهود كما في تونس، كدليل علىٰ وحدة المواطنين في أمة واحدة بدلًا من وضع الأغلبية والأقلية التي تعيش وفقًا لقانون خاص في أحوالها الشخصية. وبالطبع، ليس هناك اعتراض أو تدخل في صيانة حقوق الأقليات فيما يتعلق بالعقيدة والشعائر.

وقد ألغت تركيا قانون الأحوال الشخصية الإسلامي مع إلغائها المحاكم الشرعية عام ١٩٢٤م، وتم تبني القانون المدني السويسري عام ١٩٢٦م مع تنازلات طفيفة لصالح المفاهيم والأعراف الإسلامية[(١)]. فأصبح الزواج المدني هو الزواج الوحيد الشرعي والقانوني، علىٰ الرغم من أن الزواج الديني شائعٌ للغاية في المناطق الريفية، ولذلك اضطرت السلطات المدنية لتقنين هذا النوع من الزواج لحماية مواليد هذه العلاقات غير القانونية. وفي القانون، التعدد جريمة يعاقب عليها القانون[(٢)].

لا يعني تحديث قانون الأسرة المسلمة علمنةً بالضرورة، لكنها تكون مصاحبة له عادةً. والتحديث أمرٌ حتمي نتيجة هذه التغيرات الاجتماعية الناشئة عن الاقتصاد الحديث، بما فيه من مشاركةٍ كاملة للنساء في المصانع والمستشفيات والمدارس. إن هذا التحديث شرطٌ ضروري، وجزءٌ جوهري من تحرير المرأة.

(١) انظر: G. Jaschke, Der Islam in der neuen Tiirkei، ص٣٥، وما بعدها.

(٢) المرجع السابق نفسه، ص٣٩.



الفصل الثالث عشر

تحرير النساء

استغرقت المرأة وقتًا طويلًا وخاضت نضالًا عنيدًا كي تنال حقها الشرعي في أن تكون كيانًا بشريًا يتمتع بالحرية والمساواة، حتىٰ في تلك الدول المتطورة والمتقدمة إلىٰ حد كبير كدول أوروبا. بل إن أقدم الديمقراطيات الغربية بالمعنىٰ الحديث -سويسرا- تبين لنا أن المرأة يمكنها أن تتحرر وتتمتع بالمساواة دون أن يكون لها الحق الإنساني الأساسي في إبداء رأيها في المسائل التي تتعلق بها شخصيًّا وقوميًّا عن طريق التصويت. يجب علينا أن نتذكر هذه البدهيات ونحن ننظر في مشكلة تحرير المرأة في الإسلام، في بعض البلدان التي بحثناها.

يجب علينا أولًا التمييز بين فئةٍ صغيرة من النساء من زوجات وبنات المثقفين المتغربين وبين الأغلبية من النساء غير المتعلمات ممن يمثل عملهن ركنًا ركينًا في التنمية الاقتصادية في الدول حديثة الاستقلال. فما استغرق عقودًا أو قرونًا حتىٰ يتحقق في الغرب لا بد أن يُختصر في بضع سنوات أو عقد أو عقدين كي نصنع فرقًا في مستوىٰ المعيشة، ناهيك عن الأعلىٰ من ذلك. فكي نتخلص من الفقر أو نرفع الناس من مستوىٰ معيشي متدنٍّ إلىٰ مستوىٰ أعلىٰ يحصلون فيه علىٰ الغذاء العقلي والبدني، لا بد من المشاركة الكاملة لكل امرأة قادرةٍ بدنيًّا. ولا يتعارض ذلك مع قلة العاملين من الرجال أو بطالتهم، والتي ترجع إلىٰ أسباب نفسية وأخرىٰ ترتبط بالتخلف الاقتصادي.

وكذلك، يعتمد تحرير المرأة علىٰ الظروف المحلية وأعراف أهل البلد.
وبالعودة إلىٰ الخلاف الدائر حول مرسوم قوانين الأسرة المسلمة في باكستان، نجد أن من كافحن وناضلن لسنواتٍ من أجل تحقيق هذه التغييرات كُنّ من السيدات المرفّهات غربيات التعليم والمتفوقات اجتماعيًّا. إلا أنهن لم يكنّ يناضلن من أجل أنفسهن فحسب، بل كنّ يكافحن لأجل جميع النساء بمن فيهم زوجات أفقر الفقراء الأميات اليائسات الخائفات. إلا أن النضال لأجل الحصول علىٰ الحقوق المدنية والسياسية جانبٌ مهم من عمل المنظمات المتعلقة بالمرأة، إلا أنه ليس الجانب الوحيد. فنشاطهم الرئيس يتركز في مجال التعليم بمعناه الشامل، للنهوض بالمرأة إلىٰ مستوًىٰ يتناسب مع مسؤولياتها في الدولة الحديثة. ألا يجبُ إذن أن نتناول أنشطة هؤلاء النساء تحت عنوان «التعليم»؟ لا. من الأفضل مناقشة هذا الموضوع في سياق المسألة الأوسع حول تحرير المرأة؛ لأننا لا نهتم هنا بالتعليم الرسمي للأطفال حتىٰ مرحلة التخرج في الجامعة، بل نهتم بتنظيم ما نطلق عليه اليوم «التعليم المستمر» والذي يشمل تأهيلًا حِرفيًّا وثقافيًّا وأخلاقيًّا، بشكل تطوعي وقائم علىٰ الجهد الذاتي. وفي باكستان، قامت رابطة عموم نساء باكستان بهذه الأعمال، والتي لا تقتصر أهميتها علىٰ المجال النسوي فحسب -وإن كان لهذا المجال أهمية كبيرة- بل تمتد أيضًا للمجال القومي، إذ إنها نشأت من فوضىٰ ومعاناة الأيام الأولىٰ الصعبة لباكستان. وقد رأيت الكثير من أعمال رابطة عموم نساء باكستان في لاهور عندما شاركت في مؤتمر قومي هناك. يقوم علىٰ تنظيم وتنفيذ أنشطة الرابطة مسلماتٌ تحركهن وطنية جارفة أثْبَتْنها بتقديم العون للمشردين والمعدمين إبّان قيام باكستان، وتنتشر المنظمة في باكستان من الشرق إلىٰ الغرب. بل إن النساء المسلمات كنّ نشيطات في حركة المطالبة بوطن مستقل للمسلمين في شبه القارة قبل عام ١٩٤٧م. فيقال إذن إنها حركةُ رفاه اجتماعي نشأت عن نضال سياسي[1]. أنشأت الرابطة قسمًا للصناعات الصغيرة بهدف الحفاظ علىٰ الفنون والحرف اليدوية الأصيلة واهتمت بشكلٍ خاص بتعليم المرأة. ويتم تدريب الفتيات علىٰ بعض الحِرَف، وتساعدهم الرابطة بعد التدريب

(١) انظر: أنيس ميرزا، «دور النساء في تقدم الوطن»، جريدة الفجر، ١٤ أغسطس ١٩٦٢م.

علىٰ الحصول علىٰ الوظائف في المجالات سالفة الذكر وفي الأعمال المكتبية والاتصالات والطب والمحاماة. لكن هناك تمييزًا ضد النساء في هذه الوظائف والمهن، كما كان الأمر في الغرب قبل الحرب العالمية الأولىٰ. ويمثّل الزواج عقبةً أمام الاستمرار في الوظيفة، لكن المتزوجات يستأنفن العمل بعد وصول أبنائهن إلىٰ سنٍّ كبيرٍ كفاية، أو يعملن بدوامٍ جزئي (كأي مكان آخر). هذا التمييز مستشرٍ بين الدوائر الأصولية التي تصر علىٰ الفصل بين الجنسين، حتىٰ في المكاتب والمدارس والكليات. ومن المثير أن نجد أن من يروّجون «للعودة إلىٰ القرآن» والعصر الذهبي للخلفاء الراشدين المهديين؛ يحرمون النساء مما منحهن الإسلام من حرية حركة ونشاط. ليس المطلوب هو تأييد أو حتىٰ ممارسة ما تتمتع به المرأة الغربية العاملة -غير المتزوجة غالبًا- من حرية واستقلالية كاملة واعتماد علىٰ الذات. ففي الغرب أيضًا لم تحقق النساء حريتهن ولا استقلالهن بين ليلةٍ وضحاها. لكننا نجد التمييز ضد النساء عبر التسوية بين المرأة العاملة ذات العلاقات الاجتماعية بـ«العاهرة» التي لا تصلح للزواج، حتىٰ بين الموظفين وذوي الأعمال الحرة من غربيي التعليم والتوجه. وتشمل قوانينُ العمل الحالية النساء وبها موادَّ ونصوصًا خاصة بالمرأة الحامل والعائلات. وكان تنظيم الأسرة من بين المجالات التي كان فيها للباكستانيات دورٌ ريادي، فقد كان طوعيًّا في البداية ثم بدعم حكومي، حتىٰ أصبح هناك خمسمائة مركز لتنظيم الأسرة في المستشفيات والمستوصفات[1].

وفي حين أن العمل الاجتماعي بكل صوره هو ملعبهم الطبيعي ونشاطهم الأوضح، كان للمرأة الباكستانية دورٌ في السياسة، إذ خُصص لها ستة مقاعد في الجمعية الوطنية. وتساهم النساء في باكستان في كل جوانب الحياة، بما في ذلك مناصب التدريس في الجامعات، فقسم الخدمة الاجتماعية بجامعة البنجاب ترأسه امرأة، وكان هناك في بيشاور مُدرِّسة للعلوم السياسية. ولقد أثبتت النساء أنها قوة يجب أن تؤخذ في الحسبان في نضالهن لأجل تغيير قوانين الأسرة. ولا شك

(١) انظر: Cf. H. Z. Olken, (Evolution de la Condition Feminine en Turquie) in Sosyoloji Dergisi sayi 15-1960 'dan (Istanbul, 1960), 140 ff., esp. 151 f.

عندي أنه مع تحسن أحوال التنمية في باكستان، ستتغلب النساء علىٰ التمييز والمقاومة، وتساهم مع الرجال جنبًا إلىٰ جنب في رخاء بلدهم وأمتهم.

وفي تركيا، تتمتع النساء اليوم بالمساواة الكاملة في المدن الكبرىٰ، بينما لا زالت حركة التحرر في الريف تحتاج إلىٰ دفع ونجاحٍ أكبر.

أما في تونس فيربط «الاتحاد الوطني للمرأة التونسية» مولده ونشاطه بإصدار «قانون الأحوال الشخصية» عام ١٩٥٦م، والممدوح باعتباره نقطةَ تحولٍ في مسار تحرير المرأة التونسية. يشمل عملُ الاتحاد جميعَ أنحاء تونس، وتُلهمه حركيةُ الرئيس بو رقيبة الذي يبدي اهتمامًا خاصًا بأنشطته. وبتركيز جهوده علىٰ رفاهية النساء باعتبارها جزءًا من رفاهية تونس، يتعاون اتحاد المرأة التونسية مع منظمات مشابهة في أفريقيا وينتسب إلىٰ مجلس النساء العالمي. منح الدستور المرأةَ حق التصويت، وكانت رئيسة الاتحاد من مرشحي الجبهة الوطنية وانتُخِبت في أول برلمان [بعد الاستقلال]. وتتسم عضوات الاتحاد بالنشاط علىٰ المستوىٰ السياسي وتعملن مع هيئات قومية أخرىٰ تحت القيادة العامة لحزب الدستور الجديد، وتبدين أيضًا اهتمامًا بالغًا بالتعليم الأساسي للبنات والتدريب المهني والعمل الاجتماعي. وفوق كل هذا، يعمل الاتحاد علىٰ مكافحة الأُمِّيَّة بشكل فعال في مائة مركز بدعم من وزارة التعليم، ويدرّب الفتيات علىٰ تبوُّء مراكزهن في حياة الأمة ويزوّدهن بالضروريات الحياتية أثناء تدريبهن في أربعة مراكز بالعاصمة تونس وحدها. وتقوم عضوات الاتحاد بتدريب الزائرين الصحيين والمرشدين الاجتماعيين لخدمة المحتاجات من النساء، وكذلك توفرن ثيابًا أخرىٰ للنساء كي يخلعن الحجاب. وينشرون مجلةً نسائية بعنوان (فايزة).

لم تترك المرأة التونسية مجالًا من مجالات الحياة الوطنية إلا وقدمت فيه مساهمةً مهمة، إذ اتسمن بما اتسم به الرجال من دافعيةٍ وحماس أضفاهما الرئيس بو رقيبة علىٰ تونس الجديدة. واتحاد المرأة التونسية فعالٌ إلىٰ حد كبير، إذ تعمل قيادته بلا كلل ولا هوادة كي يصلن إلىٰ كل امرأة تونسية، متعلمة أو غير متعلمة، فقيرةٍ أو غنية؛ لدفعهن للتعبير عن حبهن الوطن بالعمل الدؤوب وللوعي بكرامتهن وحقهن الإنساني، وبالتالي يتمكنّ من المساهمة في نهضة تونس. وذكّرتني زيارتي

لمقر الاتحاد بزيارة الثكنات العسكرية، إذ يمتلئ بالرسومات والجداول والإحصائيات والخبراء المستعدين للإجابة عن كل سؤال ممكن. لكن هل يؤثر الإسلام رؤية عضوات الاتحاد أو يلعب دورًا في أعمالهن؟ من الصعب الإجابة علىٰ هذا السؤال؛ إذ يُنظر للاتحاد الوطني للمرأة التونسية باعتباره مرافقًا لحزب الدستور الجديد في العمل الميداني الاقتصادي والاجتماعي والثقافي والسياسي. فهن كن يحملن نفس الرفض العام «للكهنوت» المتعاون مع المحتلين، لكن مع فهم تعاليم الإسلام المتعلقة بالعدالة الاجتماعية وكرامة الإنسان. وفي تونس، للإسلام دورٌ في التعليم القومي، وما عدا ذلك ينحصر في الشأن الخاص للمواطن التونسي الذي يسمو واجبه الوطني علىٰ أي شيء آخر.

أما المغرب فيعمل علىٰ تحقيق نفس الأهداف التي أشرنا إليها في تونس في مجال تحرير المرأة، لكن -مرةً أخرىٰ- بصورة تدريجية وبحذر شديد. وحركة تحرير المرأة في المغرب ليست علىٰ القدر نفسه من الكفاح والنشاط والوعي السياسي الذي اتسمت به نظيرتها في تونس، وتميل أكثر لرابطة عموم نساء باكستان. والمغاربة أكثر محافظةً وأعمق ارتباطًا بالمظاهر الدينية. وتعد الأمية والجهل أكبر العقبات في وجه تحرر المرأة المغربية، ولذلك تسعىٰ زعيمات الحركة النسائية في محاربتهما معًا. فيرحبون بإصلاحات قوانين الأسرة ويعتبرنها خطوة علىٰ الطريق الصحيح، لكن مع التشديد علىٰ أن قوانين الميراث تقتضي التعديل أيضًا، ويرون أنه أمرٌ حتمي ومسألةُ وقتٍ فقط. إن النساء عمومًا في المغرب لا يعلمن شيئًا عن حقوقهن في الزواج والطلاق؛ لذا يلزم تنويرهن بقانون الأحوال الشخصية (الذي ناقشناه من قبل)، والذي بمقتضاه تجب موافقة الزوجة الأولىٰ علىٰ الزواج الثاني، وموافقة الفتاة علىٰ الزواج. وهناك تشديد علىٰ أهمية الأسرة، وخصوصًا في عصر التحولات هذا، عندما يكون الشعور بالأمن جوهريًا لحياة الشباب. وإلىٰ جانب التعليم المستمر للنساء والمطالبة بتوفير مرافق جيدة للبنات، تقوم الحركة علىٰ جمعيات تعاونية نسائية، وتقدّم تدريبًا مهنيًا يشبه ما تقدّمه رابطة عموم نساء باكستان في الصناعات الصغيرة لكن مع الاهتمام أكثر بالاحتياجات الأنثوية. ومن ناحية أخرىٰ، تدرس بنات الطبقات المتعلمة -بمن فيهن من تعلمن تعليمًا تقليديًا- في الجامعة، والكثير منهن يعمل في التدريس.

لكن مع الزواج، يقل عدد العاملات، لكن يظل الكثير منهن في العمل الاجتماعي التطوعي. وبالطبع هناك عاملات في الأعمال المكتبية والاتصالات في مكاتب الحكومة والتجارة والصناعة.

وتقتصر المعارضة علىٰ الأصوليين ممن يقاومون تغيير الأعراف الاجتماعية كالاختلاط الناشئ عن عمل المرأة. لكن يمكننا ملاحظة أن هناك تغيرًا تدريجيًّا في مراحله الأولىٰ سيجعل المجتمع المسلم معاصرًا كالمؤسسات الحديثة التي تبناها، دون صدامٍ مع الإسلام. إذ لا يوجد شيء يوصف بغير الإسلامي أو المعادي للإسلام فيما يتعلق بتحرير المرأة، هذا من ناحية. لكن من ناحية أخرىٰ، لا يستطيع أحد أن يدعي أن التدابير التي اتخذت لتحسين أوضاع المرأة ودمجها في المجتمع الحديث مستوحاةٌ بصورة مباشرة من الإسلام. بل هناك خطرٌ ناشئ عن الحقيقة التي لا يمكن إنكارها والتي تقضي بأن الفقه الإسلامي وخاصةً فيما يتعلق بإصلاح قوانين الأسرة قد عفىٰ عليه الزمن وأصبح عقبةً في طريق المشاركة التامة للمرأة في الحياة المعاصرة. ولمواجهة هذا الخطر، يجب تحديث التعليم وتطويره وإدخال التعاليم الإسلامية في مناهج التعليم القومي؛ ذلك لأن الخطر الحقيقي الذي يواجه الإسلام لا يأتي من تعديل القوانين أو تحرير المرأة، بل يصدر عن اللاأدرية والإلحاد والمادية والشيوعية.

البَابُ الثَّالِثُ

مكانة الإسلام في التعليم القومي



الفصل الرابع عشر
الإسلام والتعليم في باكستان

يختلف دور الإسلام في التعليم من دولة إلىٰ أخرىٰ، ويتوقف علىٰ مكانة الإسلام في الدولة والمجتمع. لا يعنينا كثيرًا القطاع الخاص للتعليم والتربية الدينية للأطفال المسلمين، بل نهتم في الأساس بالتعليم العام أو التعليم القومي. وهنا ينبغي أيضًا أن نفرق بين التسهيلات التي تقدمها تركيا مثلًا للأطفال ممن يريد آباؤهم تعليمهم تعليمًا دينيًّا، وبين التعليم الإلزامي كالذي تفرضه الدولة علىٰ المسلمين في باكستان. وعادةً ما يُغفل التمييز بين تدريس الإسلام باعتباره دينًا، وبين تدريسه باعتباره تراث الأمة وعنصرًا مهمًّا من عناصر ثقافتها وحضارتها. ويرجع ذلك إلىٰ أن الموقف من الإسلام نفسه غير محسومٍ نهائيًّا، كما أسلفنا. ولذلك لا بد أن نتوقع بعض الغموض في مجال التعليم، كما في جميع نواحي الفكر والحياة القومية. وكذلك يجب ألا ننسىٰ أن جميع الحكومات تضطرها الظروف إلىٰ أن تشدد علىٰ الأوجه النفعية للتعليم والتي تدفع بلا هوادة في اتجاه محاربة الأمية، وتقديم التدريب المهني والفني الذي لا يمكن أن يقوم الاقتصاد الوطني إلا به.

ولذلك، يجب أن نكون مستعدين لمواجهة صعوباتٍ نواجه بعضًا منها علىٰ الأقل في المجتمعات الغربية المتقدمة والغنية. أعني بذلك جدل «الثقافتين» بعد تراجع الإنسانيات لصالح العلوم والتقنية، وكذلك الجهود الضعيفة وغير المؤثرة لتحقيق توازن صحي بينهما. ولذلك، يجب علينا إدراك مدىٰ صعوبة المشكلة

التعليمية في الدول التي تحررت مؤخرًا من الحكم الأجنبي الذي أهمل التعليم «الأصيل» إهمالًا شديدًا. فالإمبريالية لم تحاول -بغض النظر عن تقدميتها أو حسن نواياها- أن تدمج بين النظام التعليمي الجديد الذي قدمته لأغراض السياسة والحضارة الحديثة، وبين التقاليد الاجتماعية والثقافية للشعب الذي تحكمه بشكل مباشر أو غير مباشر. وفيما يتعلق بالإسلام، يجب أن نتذكر أن التعليم الإسلامي كان رجعيًّا وجامدًا كما كان الإسلام نفسه، علىٰ الرغم من المحاولات العديدة التي ثارت مع «الحداثة» والحملات الدعوية -التي كانت مستقلةً كما رأينا- الهادفة لإحداث نهضة إسلامية عبر «العودة إلىٰ القرآن».

ومرة أخرىٰ، تعد باكستان حالةً فريدة من نوعها في هذا الصدد. نستدعي بدايةً ما بذله السيد أحمد خان من جهودٍ لتقديم تفسير عقلاني للقرآن لإحداث توافق بين الدين والعلوم الحديثة وإنشاء جيلٍ جديد من المسلمين الهنود يحملون صحوةً دينية مع قبولٍ للثقافة والحضارة الغربية، إن لم يندمجوا فيها. ونستدعي أيضًا المحاولات المحافِظة والأصولية في ديوبند ولكهنؤ، وبالأخص جهود شبلي وأبي الكلام أزاد الإحيائية.

ويجب أن ننظر للجهود الحالية في باكستان في إطار هذه الخلفية، فباكستان التي استقلت عام ١٩٤٧م، يجب عليها أن تضع الإسلام في نسيج دولتها ومجتمعها، بشكلٍ أو بآخر. ولذلك أصبح التعليم بداهةً أمرًا دستوريًّا، إذ ينص قرار الأهداف والمبادئ الموجّهة لسياسة الدولة علىٰ تعليم القرآن و«الإسلاميات» باعتبارهما من الأمور الضرورية للمسلمين. وبذلك يصبح تعليم المواد الدينية واجبًا، وبغيرها لا تتحقق هذه المبادئ. ويبدو أنه لا يوجد أي وسيلة أخرىٰ يمكن استخدامها لخلق وعي عن الإسلام باعتباره أمرًا يهم كل مسلم ويضفي المعنىٰ والغاية علىٰ حياته. ولا يمكن أن تصبح «الأيديولوجيا الإسلامية» -التي تم التأكيد عليها كثيرًا- أمرًا حقيقيًّا وقوةً محركةً للحياة الباكستانية بغير معرفةٍ أساسية بفروض الإسلام وكتاباته، مما يسمح للمسلم المعاصر بفهم الإسلام وتقديره واعتباره أمرًا ذا أهمية في حياته أو حياتها الشخصية والاجتماعية.

ومما يدل علىٰ الجدية التي يُتعامل بها مع هذا الأمر في باكستان أنه في غضون أقل من ثلاثة أشهر بعد الانقلاب العسكري، شكّلت الحكومة الباكستانية «لجنة التعليم القومي» التي افتتحها الرئيس أيوب في الخامس من يناير عام ١٩٥٩م بخطابٍ شدد فيه علىٰ «الحاجة لإعادة تنظيم وتوجيه النظام التعليمي القائم وتطوير نظامٍ قومي يعكس قيمنا الروحية والأخلاقية والثقافية بشكلٍ أفضل»[١]، ولم يقتصر الأمر علىٰ تحديد اختصاصاتها، بل تم وضع حدٍّ زمني تحقق فيه مهمتها الصعبة. ويرجع الفضل في نجاح هذه اللجنة إلىٰ العمل الدؤوب الذي قام به أعضاؤها وشعورهم بمدىٰ إلحاح المهمة، لكن أيضًا يرجع الفضل للدراسات التحضيرية التي أُجريت في المؤتمرات التعليمية والاستقصاءات الخاصة بداية من عام ١٩٤٧م فصاعدًا. ويشدد تقرير لجنة التعليم القومي علىٰ مدىٰ نفع وأهمية وجود تعليمٍ شامل ومخطط علىٰ نطاق قومي، وكذلك علىٰ أهمية إعداد الكوارد. ولذلك ينص علىٰ ما يلي:

«لقد نشأت رغبة مسلمي شبه القارة في بناء وطنٍ خاصٍ بهم من مسعاهم لحكم أنفسهم وفقًا لقيمهم الخاصة. وبصيغةٍ أخرىٰ، نشأت بلادنا من الكفاح لأجل حفظ نمط الحياة الإسلامي. وعندما نتحدث عن نمط حياةٍ إسلامي، فإننا نتحدث عن تلك القيم النابعة من تصورٍ للكون تحكمه مبادئ الحق والعدل والخير، وتقوم فيه العلاقات البشرية علىٰ مبدأ الأخوة الإنسانية، وكل ذلك متجذرٌ في الإيمان الديني. وعليه، يجب أن يصبح مزيجُ قيم الإسلام الأخلاقية والروحية مع حرية باكستان ووحدتها وقوتها الأيديولوجيا التي تحرّك نظامنا التعليمي . . . وتجب ترجمة الوحدة القومية والقيم الدينية إلىٰ أفعال يمكن لجميع مواطنينا قبولها والمساهمة بها في العمل الجماعي. فالإسلام يعلّمنا الأمانة والمشاركة النشطة في القضاء علىٰ الفقر والعوز . . . ومن مفهومنا عن العدل والأخوة تنبع رغبتنا في بناء دولة رفاه اجتماعية، فحاجة شعبنا الأعظم تكمن في تحسين مستوىٰ معيشتنا بشكل مستمر، والذي يعد اليوم أحد أدنىٰ المستويات في العالم . . .»[٢].

---

(١) انظر: تقرير لجنة التعليم الوطني (وزارة التربية والتعليم، كراتشي، ١٩٦٠)، مقدمة.

(٢) انظر: المرجع السابق نفسه، (ص/ ١٠، وما بعدها).

تعد هذه التصريحات أساسًا لسياسةٍ قومية للتعليم. ونلاحظ فيها أن المبادئ الإسلامية ستوجّه التعليم القومي علىٰ كافة المستويات[1].

ويناقش أعضاء اللجنة التعليم العالي باستفاضة، ويوصون بأن الدراسات الإسلامية «بطبيعتها المشتركة بين الإدارات، يجب الحفاظ عليها وتطويرها مع أخذ قيمتها في الاعتبار بالنسبة إلىٰ طلابنا والعلماء القادمين إلينا من الدول الأجنبية»[2]. وعن هذا الموضوع المهم يقول محمد أفضل حسين: «إن هذه التخصص الشامل الذي يطلق عليه الدراسات الإسلامية له أهمية بالغة بالنسبة إلينا؛ نحن من نبغي الوصول إلىٰ دولةٍ إسلامية. لقد قررنا أن نتبنَّىٰ نظامًا قانونيًّا يتفق مع القرآن والسنة، ونأمل في إنشاء تنظيم اجتماعي يكون إسلاميًّا حقًّا». وعن الثقة في النفس التي وصل إليها الإنسان بعد سيطرته المتزايدة علىٰ قوىٰ الطبيعة، يقول حسين:

> «ينحرف الإنسان أكثر فأكثر وبسرعةٍ متزايدة عن الأوضاع الطبيعية، وأصبحت حياته وردود أفعاله صناعية، ويصبح تدريجيًّا مرهونًا بما أحاط نفسه به. يسعىٰ المثقف إلىٰ تفسيرٍ عقلاني للمبادئ الأخلاقية والعقائد الدينية. والمتخصصون في الدراسات الإسلامية هم من تجب عليهم الإجابة علىٰ الأسئلة المعقدة، وتقديم حلولٍ للمشكلات الاجتماعية الصعبة التي تتطور يومًا بعد يوم . . . فالإسلام نظامٌ اجتماعي وروحي شامل، يجب عليه التعامل مع المجتمع والعلم بعمق. وفي مجال الدراسات الإسلامية، يجب أن يكون المتقدم للدراسات العليا قد مر علىٰ دراسة الأخلاق والفلسفة والعلوم الطبيعية وعلم النفس والاقتصاد وعلم الاجتماع والتاريخ والجغرافيا والقانون، وبذلك يصبح تخصص الدراسات الإسلامية أقوىٰ التخصصات . . .»[3].

(١) انظر أيضًا: مطالب العلماء، أعلاه، (ص/ ٢٢١، وما بعدها).

(٢) انظر: التقرير، (ص/ ٢٢).

(٣) انظر: المدرسون (لاهور، ١٩٥٧)، (ص/ ١٣٢)، إعادة النظر في التعليم العالي (١٩٥٦). وكلاهما من الدراسات النقدية المكتوبة عندما كان المؤلف نائب رئيس جامعة بونجاب، لاهور. وندين بالفضل لهذا الرجل لصحبته لنا خلال زيارتنا الطويلة لمدينة لاهور.

ويعد تزويد هذا القسم بالمدرسين، وتخريج دفعات مؤهلةٍ للتدريس في المدارس الثانوية والابتدائية ومراكز تعليم الكبار، من أكثر المشكلات صعوبة. ولا يمكن للجامعات أن تحل هذه المشكلة بمفردها، مما دفع الحكومة لتطبيق ما يقضي في دستور ١٩٥٦م بإنشاء مراكز للأبحاث الإسلامية ودعم المعاهد القائمة بالفعل والمخصصة للدراسات العليا والأبحاث الإسلامية. وقبل أن نتناول ذلك باختصار، يجب أن نشير إلىٰ «قرار الحكومة بخصوص تقرير لجنة التعليم القومي».

يوضح قرار الحكومة تصميمها علىٰ تنفيذ العملي من توصيات اللجنة علىٰ وجه السرعة. ويحدد أن المهمة الرئيسية للتعليم هي زرع حس الوطنية والمسؤولية في كل الطلبة من شباب باكستان. فيقول عما تحتاجه باكستان بشدة:

«يجب التشديد [في التعليم القومي] علىٰ ما تحتاجه توجهات الناس من تغيير، وعلىٰ إبراز المزيد من النزاهة الشخصية والمهنية والعامة، وعلىٰ الاستعداد للمساهمة في خدمة المجتمع. ويجب التشديد أيضًا علىٰ دور النظام التعليمي في بناء الشخصية وحفظ المثل العليا التي أدت إلىٰ إنشاء باكستان، ودوره في تقوية الشعور بالوحدة القومية، ونشر مبادئ الحق والعدل والخير والأخوة الراسخة في القيمة الروحية الخاصة بنمط الحياة الإسلامي»[(١)].

ولا يوجد تعتيم علىٰ العقبات والأخطاء القائمة بالفعل في الشخصية والتعليم العالي، ذلك بعد ما قدّمه تقرير اللجنة من دراسةٍ نقدية، إلا أنه لا يمكننا هنا مناقشة هذه العقبات. وبالرغم من التركيز علىٰ ضرورة تخريج العدد المطلوب من العلماء والفنيين والمحامين والأطباء لأجل دعم قطاع الصناعة والخدمة المدنية والمجتمع عمومًا، إلا أن هناك اعترافًا صريحًا بضرورة تطوير مستوىٰ التعليم كي يصل إلىٰ مستوىٰ الجامعات العريقة في أوروبا وأمريكا وروسيا.

---

(١) كراتشي، (١٩٦٠)، (ص/٢).

ومن البدهي أن تكون التربية الوطنية من المواد المهمة التي تُدرّس في المدارس الثانوية، إلىٰ جانب المواد العامة الأخرىٰ، وذلك لإعطاء التلاميذ ما يحتاجونه من معارف يحيون بها حياةً كريمة. ومن المقرر أن تكون مدة التعليم الابتدائي الإلزامي ثماني سنوات، ويتم ذلك علىٰ مرحلتين؛ خمس سنوات في المرحلة الأولىٰ، ثم تصبح ثمانية في الخمس سنوات التالية. ويرتبط تحقيق هذا الهدف بالتنمية الاقتصادية وتطور الديمقراطيات القاعدية.

وهناك اهتمامٌ خاص بتعليم المرأة. ففي الوقت الذي يتم فيه التأكيد علىٰ دور الزوجة والأم بتوفير تدريب علىٰ الأعمال المنزلية، «يجب أن توفّر المدارس الفنية والمهنية تدريبًا للنساء العاملات»، ومن بينهن بالطبع العاملات في وظائف تتطلب مؤهلات جامعية.

وفيما يتعلق باللغات المستخدمة في باكستان، من المستهدف جعل اللغة الأوردية اللغة الرسمية لغرب باكستان، والبنغالية اللغة الرسمية لشرق باكستان، مع السماح باستخدام الباشتو والسندية في غرب باكستان مع إحلال الأوردية محلهما بداية من المرحلة السادسة. ومن المعلوم أن الأوردية والبنغالية تحتاجان إلىٰ خمسة عشر عامًا قبل أن تصبحا «وسيطًا تعليميًّا فعالًا في المستوىٰ الجامعي».

ويستحق قرار الحكومة حول التعليم الديني أن ننقله بكامله:

«إن الدين هو القوة الحضارية الأكثر حيوية في تاريخ البشرية، فهو بيث روح التعاطف والتسامح والتضحية بالنفس والخدمة الاجتماعية ويزيل أي تمييز مصطنع بين الناس. وللتأكد من الانتفاع بمزايا التعليم الديني، يجب تنظيمه بالشكل التالي:

(أ) يجب أن يكون التعليم الديني جزءًا لا يتجزأ من النظام التعليمي.

(ب) هناك الكثير من الأديان والمعتقدات في بلادنا؛ ولذلك يجب قصر تدريسها علىٰ من يدين بها. ويجب ألا يقترب التعليم الديني مما يمس الوحدة السياسية والاجتماعية في البلاد، ويجب

عليه تعزيز الأخوة الإنسانية والعدل والمساواة وكرامة الإنسان، ويجب عليه التشديد علىٰ أهمية التقوىٰ والفضيلة فعل الخيرات».

ولذلك، يجب أن يكون هذا الإعلان الذي صاغه رجال مُحدثون متحررون؛ نصب أعينِ من يُسند إليهم تدريس الدين للتلاميذ، ذلك إن كان الهدف الأسمىٰ المذكور في الجملة الأخيرة هو خير البلاد. ويمكننا التعليق بأن هذا الإعلان ينبئ عن روح العالمية الكامنة في تعاليم الإسلام الأخلاقية، لكن من المشكوك فيه أن يكون من السهل تطبيقه في دولةٍ إسلامية، كما يسعىٰ إليه هؤلاء المؤدلجون الأصوليون ممن يمارسون اللاهوت السياسي.

(جـ) يجب أن ينقسم تدريس الدين إلىٰ ثلاث مراحل واضحة: (١) المرحلة الإلزامية، و(٢) المرحلة الاختيارية، و(٣) المرحلة البحثية.

(١) يجب أن يكون التعليم الديني إلزاميًّا علىٰ الطلبة المسلمين في السنوات الثمانية الأولىٰ؛ أي في المدارس الابتدائية والمتوسطة. وفي هذه المرحلة، يجب التركيز علىٰ تعليم القرآن والسيرة النبوية، مع تجنب المسائل الخلافية. ويجب أن يُقرأ القرآن بالترجمة، مع إعطاء التلاميذ حرية شراء الترجمات التي يرغبونها، ويجب علىٰ المدرس ألا يحاول تأويل النصوص القرآنية.

(٢) يجب أن يكون التعليم الديني اختياريًّا في الفصلين التاسع والعاشر.

(٣) وفي الفصول الوسيطة، يجب أن يكون التعليم الديني جزءًا من الدراسات الإسلامية التي ينبغي أن تُقدم كمادة اختيارية. وكذلك في الجامعة، يجب أن تكون الدراسات الإسلامية من المواد الاختيارية.

(د) يجب أن يتخرج في الجامعات باحثون متميزون في الدراسات الإسلامية يمكنهم تفسير الإسلام وعرضه هيكلًا فكريًّا يمكنه مواجهة تحديات العصر ومتطلبات المجتمع العلمي المعاصر.

(هـ) يجب تأسيس معهدٍ للدراسات الإسلامية».

من المفترض أن يكون المعهد المذكور في النقطة (هـ) هو المعهد المركزي للبحوث الإسلامية في كراتشي، والذي يهدف إلىٰ مد الجامعات بالمواد العلمية التي يمكن لمعلمي الدراسات الإسلامية -ممن درسوا داخل البلاد أو خارجها- الاستناد إليها في تفسير الإسلام تفسيرًا نقديًّا، والذي تعتبره المادة (د) أمرًا ضروريًّا، وهي علىٰ حق في ذلك. فهذا أهم ما تحتاجه البلدان الإسلامية اليوم. فهذه البلاد تمتلك مجموعةً من العلماء المؤهلين وذوي المعرفة العميقة باللغات والآداب الإسلامية، إلا أنه كي تتحقق إعادة التوجيه المطلوبة لأجل إسلامٍ حي في عصرنا؛ يجب تطبيق النقد التاريخي والأدبي الحديث كما هو في الغرب علىٰ المصادر الدينية والتاريخية بلا وجل. بالطبع لا يمكن تحقق ذلك بين ليلة وضحاها، فهي عمليةٌ طويلة الأمد سيعتمد عليها مدىٰ تحقق نوايا النخبة المثقفة في باكستان، والتي يخاطبها قرار الحكومة في النقطة (د). ومع ذلك، من البدهي التأكيد علىٰ أن الوعي الفكري والارتياح واليقين بلا جدوىٰ بغير الإيمان بالله. فبغيره، لا يكفي أفضلُ تعليم ديني لإخراج مؤمنين معاصرين يحميهم إيمانهم من صراع «المذاهب الفلسفية» الّتي تتنافس علىٰ عقول البشر وأرواحهم. ونحن نعلم أن الدين لا يمكن التحكم فيه، لكن يمكن فقط تشجيعه وتعميقه وتحويله إلىٰ فعلٍ اجتماعي. ويفترض قسمُ التعليم الديني إيمانَ جميع مسلمي باكستان بالإسلام، وتجب الإشارة إلىٰ أن التعليم الديني إلزاميٌّ في الثمانِ سنواتٍ الأولىٰ من تعليم الأطفال. ولا مكان للإنسانويين واللاأدريين والملحدين. وحتىٰ إن كانوا يمثلون أقلية، إلا أن الطبيعة الإلزامية للتعليم الديني -علىٰ الرغم من قبولها والترحيب بها- تفرض عليهم صراعًا ضميريًّا. ومع ذلك، يجب ألا ننظر إلىٰ هذه المسألة من وجهة النظر الغربية، بل يجب أن ننظر في موقف باكستان باعتباره ناشئًا عن وجودها نفسه. ومع ذلك أيضًا، لا يقتصر غياب الإيمان والتحديات الماثلة أمامه علىٰ الغرب وروسيا فقط.

ومع الأخذ في الاعتبار ضعف الوازع الديني في عصرنا، تنشأ مشكلةٌ أخرىٰ؛ فنتيجة الوضع الخاص للبلدان المسلمة وخاصةً باكستان، مما يؤسف عليه -وإن كان حتميًّا- أن يكون الدين اختياريًّا في فترة المراهقة التي يكون فيها العقل الشاب الناشئ في شك وحاجةٍ إلىٰ توجيه روحي. ويمكننا لذلك أن نأمل في أن

يكون التعليم الإسلامي الابتدائي جيدًا ليدفع الطلبة والطالبات إلىٰ استكمال تعليمهم الديني، وإن لم يكن بشكل رسمي بسبب ضغوط الوقت في دراسة مواد أخرىٰ خاصة بالتعليم العالي أو سوق العمل؛ يكون بشكل غير رسمي عبر التواصل مع مدرّسين متنورين يساعدونهم عندما يحاولون اختبار المبادئ والتعاليم الأخلاقية والاجتماعية التي يدعوا إليهم دينهم.

لكن أين مدرسو الإسلام المثاليون هؤلاء وكيف نحصل عليهم؟ يبدو أن المسؤولية الأساسية تقع علىٰ عاتق المعهد المركزي للبحوث الإسلامية. ومن خلال بيان نشرته وزارة التعليم عند افتتاح المعهد، يمكننا إدراك غرضه الأساسي:

«يتشرف الرئيس بتأسيس المعهد المركزي للبحوث الإسلامية، لإجراء البحوث الإسلامية وتقديم تفسير عقلاني وعلمي في العصر الحديث ولإبراز إنجازات المسلمين في حقول التاريخ والفلسفة والعلوم والثقافة. وتتلخص أهداف المعهد في: (١) التعريف بالإسلام وأصوله بطريقة عقلانية وليبرالية، والتشديد علىٰ أهمية القيم الإسلامية الأساسية كالأخوة العالمية والتسامح والعدالة الاجتماعية، و(٢) تأويل تعاليم الإسلام بما يثير طبيعته الحركية في سياق التقدم الثقافي والعلمي للعالم المعاصر، و(٣) إجراء أبحاثٍ إسلامية تتعلق بالفكر والعلوم والثقافة تمكن المسلمين من الحصول علىٰ مكانة بارزة في هذه المجالات، و(٤) وضع معايير مناسبة تتعلق بتنظيم الأبحاث في مجال الإسلاميات والتاريخ والفلسفة والقانون والفقه . . . إلخ».

ولضمان تنسيق الأبحاث في هذه المجالات، سيرتبط المعهد المركزي للأبحاث بالهيئات التالية: (١) معهد الثقافة الإسلامية بلاهور[1]، و(٢) الأكاديمية الإسلامية في دكا، و(٣) أكاديمية إقبال في كراتشي.

وأثناء زيارتي، كان المدير الأول للمعهد المركزي، الدكتور اشت?اق حسين قر?شي، منشغلًا بتأسيس مكتبة بحثية، وتعيين زملاء باحثين في المعهد.

---

(١) يدير هذا المعهد الدكتور ميان محمد شريف الذي أدين له بالفضل للمساعدة التي قدمها لي في الإجابة علىٰ تساؤلاتي في باكستان.

وبدأ المعهد نشر دوريته دراسات إسلامية عام ١٩٦٢م. ويحتوي إصدارها الأول علىٰ هذا التعليق الماتع حول الأهداف الأربعة للمعهد:

«وبذلك، سلكت حكومة باكستان لتلبية حاجة كل المسلمين لفهم الإسلام، والتي تعد تلبيتها أمرًا ضروريًّا لأي تطبيق لواجبات المسلم ومهامه. لقد ولّىٰ عهد استيقاظ المسلمين، كما ولّىٰ عهد انحطاطهم. فالعالم المسلم اليوم علىٰ عتبة عصرٍ جديد؛ عصر العمل. فقد شبع المسلمون في كل أنحاء العالم من أفكار مرحلة الاستيقاظ؛ الاعتذار عن الماضي وتفسير أسباب الانحطاط والحض علىٰ اتباع الأجداد».

وبعدم اعتبار «الإمبريالية الأجنبية» أمرًا خطرًا، يستكمل الإعلان قائلًا:

يمر العالم الإسلامي بالفعل بمخاطر كبيرة في عصر العمل، كالمخاطرة بتحقيق أهدافٍ أخرىٰ غير أهداف الإسلام. فاستراتيجية العمل يجب أن تكون واعيةً تمامًا بما يجب أن يكون من وجهة النظر الإسلامية، وإحداث هذا الوعي وتعميقه وبلورته هو الحاجة العظمىٰ اليوم . . . والمسلم اليوم تسيطر عليه رغبته في تشكيل ذاته والعالم من حوله وفقًا للنموذج الإلهي . . . والمسلم بفطرته ملتزمٌ بأمر الله في هذا الكون. فمن السذاجة بالنسبة له أن يصرّح بأن الإسلام هو أيديولوجيته أو أن الحياة الإسلامية هي غايته القصوىٰ، فلا شك يخالجه في ذلك. لكن الأسئلة التي تزعج فؤاده ويسعىٰ لجوابها هي «ما معنىٰ الإسلام؟ وما طبيعة ذلك النموذج الإلهي؟ وما طبيعة الحياة الإسلامية؟ وما شكل الغاية الإسلامية ودافعها؟» إن فضول المسلم هذا هو ما يشكّل حداثته ومعاصرته . . . وبالتالي، يعد تعلم الإسلام من أولىٰ واجبات المسلم وآكدها وأهمها؛ فذاك هو إسلامه، وفعله الإسلامي . . . ولمساعدة المسلم علىٰ تحقيق هذا الواجب الأساسي، تم إنشاء هذا المعهد. وتهدف هذه الجريدة المعبّرة عن المعهد إلىٰ الكشف عن الأفكار الجديرة بالذكر من تراثنا الإسلامي، بهدف إعادة تقييمها في ضوء النموذج الإلهي نفسه أولًا، وفي ضوء حاجات الأمة المعاصرة والمستقبلية».

ويهدف الارتباط الوثيق بين المعهد وبين المجلس الاستشاري الإسلامي[1] إلىٰ الحفاظ علىٰ راهنية البحوث الإسلامية وموضوعيتها. لكنها تدفعه في الوقت نفسه للأسف إلىٰ المعركة السياسية حول الدولة الإسلامية. لكن من الأمور الرائعة أن معاهد الأبحاث الأخرىٰ التي ذكرناها يمكنها القيام بمهامها دون أي تدخل سياسي. ويمكنني من قراءتي أن أشير إلىٰ مدىٰ نفع ما يقوم به وينشره معهد الثقافة الإسلامية بلاهور بهدف كشف روح الإسلام المعاصر ومعناه.

ولتوضيح مكانة الإسلام في التعليم الثانوي، أنقل من **تقرير لجنة مناهج التعليم الثانوي** التالي:

> «. . . لقد تم إيلاء اهتمام خاص لبناء الشخصية وتطوير الشعور بالواجب المدني والوطنية والتضحية بالنفس. وتم تصميم محتوىٰ الدراسات . . . بحيث تجمع بين استحسان القيم الأخلاقية والروحية التي تشكل تراثنا الوطني وبين النظرة التقدمية للحياة والتي تكفل قوة ووحدة باكستان. واسترشد كل ذلك بروح الإسلام؛ روح الأخوة العالمية والعدل والتسامح والتضحية بالنفس وفعل الخيرات. هذه هي روح الإسلام التي تصلح لكل زمان ومكان وتدعو لهذه القيم الأساسية التي يجب أن تسعىٰ إليها الحضارة الإنسانية. هذه الحقائق الأساسية هي التي تؤطر كل الوجود الطبيعي وهي غاية كل نشاط معرفي. روح الإسلام هي التي تزيل ازدواجية العقل والمادة، وتجمع بين الجسد والروح، وتجعل الاستفادة من كل جوانب الفرد -المعرفية والأخلاقية والجمالية والروحية- هدف الإنسان الأسمىٰ»[2].

وعن تدريس التاريخ الإسلامي، يقول التقرير: «توفر قيم الإسلام الأخلاقية والروحية أيديولوجيا باكستان، وتشغل مكانةً مهمة في جميع أوجه حياتنا . . .». ويقترح التقرير تدريس التاريخ الإسلامي حتىٰ سقوط الخلافة عام ١٢٥٨هـ، لكن أيضًا . . .

---

(١) انظر أعلاه، (ص/٢٦١، ٢٦٣، و٢٦٧، وما بعدها).

(٢) النسخة (رقم/١)، مقدمة عامة، حكومة باكستان، وزارة التربية والتعليم، يوليو-أكتوبر، (١٩٦٠)، (ص/٣٨، وما بعدها).

«تاريخ الإسلام والمسلمين في شبه الجزيرة الهندية الباكستانية.

فبهذه الدراسة المترابطة للتاريخية، من المتوقع أن يكتسب الطلاب معرفة كاملة عن تاريخ الإسلام وتلبية أغراض التعليم العام في المدارس الثانوية العليا ... ويختلف هذا المنهج في تدريس التاريخ الإسلامي في النظام التعليمي في باكستان عن المنهج التقليدي الذي يعتبر أن التاريخ الإسلامي هو تاريخ الشعوب المسلمة في دولٍ كمصر والجزيرة العربية وإسبانيا وتركيا وإيران، مع التغاضي عن حقيقة أن تاريخ المسلمين في شبه الجزيرة الهندية الباكستانية هو تاريخ الإسلام أيضًا كتاريخه في أي بلدٍ عاش فيها المسلمون. ومن المتوقع أن يغرس المنهج الحالي في نفوس الطلاب الروح الحقيقية للإسلام والتي توحي بأن أصالة المسلم تتوقف علىٰ سلوكه الجيد وخصائص روحه وقلبه وليس مكان ميلاده. وسيكتسب طلاب التاريخ الإسلامي بهذا العرض الجديد ثقةً في أنفسهم، وبدلًا من أن يتطلعوا لقائد من البلدان الإسلامية الأخرىٰ، سيحاولون قيادة الآخرين في تقديم الإسلام[1].

ولهذا التشديد علىٰ الإسلام والمسلمين في شبه القارة أهميةٌ خاصة، ويشبه إلىٰ حد ما أفكار محمد إقبال[2].

ومما يعبر أيضًا عن الروح الليبرالية والتقدمية التي يتسم بها خبراء التعليم ممن شاركوا في إعداد التقرير تحت رئاسة الفيلسوف تاج محمد خيال؛ المقطع الخاص بمحتوىٰ مقرر الدراسات الإسلامية، الإجبارية حتىٰ الفصل الثامن، والاختيارية بعد ذلك، إذ يقول:

لقد أُعِدّ منهج الدراسات الإسلامية ... بتركيز خاص علىٰ الإسلام باعتباره قانونًا عالميًّا للأخلاق ونظامًا اجتماعيًّا تقدميًّا يحقق احتياجات جميع العصور. وإلىٰ جانب غرس الإيمان بالله والقرآن والسنة في النفوس، يهتم هذا المنهج بالقيم الإسلامية الفردية والاجتماعية، ويشدد علىٰ الأخلاق وفعل

---

(١) انظر: المرجع السابق، (ص/ ٧٥، وما بعدها).

(٢) انظر أعلاه، (ص/ ١٩٦، وما بعدها).

الخيرات وليس علىٰ المعتقدات الخرافية والعبادات. وتم تجنُّب الخلافات الطائفية. وركّز المنهج كذلك علىٰ غرس القيم الإسلامية بشكلٍ خاص، كالصدق والعدالة والعفو والتسامح والرحمة والأمانة والاستعداد للدفاع عن الحق وصد الباطل، والبساطة وبذل النفس والخدمة الاجتماعية وطلب العلم. لقد تم تقديم الإسلام باعتباره نظامًا اجتماعيًا تقدُّميًا وقانونَ أخلاقٍ عالمي[١].

واقترحت اللجنة منهجًا شاملًا مدروسًا بشكلٍ جيد -يستهجن «التحامل علىٰ الفن وتطوير الشعور الجمالي»[٢]؛ يؤكد علىٰ أهمية الدراسات الاجتماعية، وتكامل الدراسات الإسلامية مع بناء الشخصية وتعزيز قيم المواطنة بالترويج للقيم الإسلامية.

هناك بالفعل أقسام للدراسات الإسلامية في الجامعات والكليات التي تهتم اهتمامًا بالغًا بالتعليم الديني. وكذلك يظهر اهتمام الحكومة بالشؤون الإسلامية في أنها تقدم دعمًا ماديًّا من خلال هيئة الأوقاف الحكومية لإنشاء أكاديمية شاه ولي الله الدهلوي في حيدر آباد، والتي تعمل علىٰ نشر أعماله وتعاليمه، وكذلك إنشاء الجامعة الإسلامية في بهاولبور، وهي كلية دراسات عليا دينية، تنتسب إليها المدارس الدينية. وفيها محاولة للدمج بين التدريس التقليدي والمعاصر[٣].

ويجب علينا ذكر الكليات النسائية باختصار، علىٰ الرغم من أنها لم يتم إنشاؤها علىٰ أساس ديني أو من أجل تشجيع الإسلام بتمويل التعليم الإسلامي. ومراعاةً لشعور الأصوليين، أنشئت مدرسةٌ طبية منفصلة للنساء، وهناك أيضًا «الكلية الإسلامية للنساء» في لاهور، لأجل الاستجابة لمطلب المسلمات الدائم بتعليم عالٍ حتىٰ لمن يرتدين «البردة»، وكل العاملين والمدرّسين في هذه المدارس من النساء[٤]. وأثناء زيارتنا، لم يرَ أنه يمكن الانتفاع بالتعليم في العمل بالتدريس أو الوصول إلىٰ رخاءٍ اجتماعي إلا نسبة ١٥% من الطالبات. إنهن أصوليات تمامًا، ويريدن دولةً إسلامية، وعلىٰ قناعةٍ تامة بأن القرآن لا يعيق التطور إن فُهِم

---

(١) انظر: التقرير، (ص/٧٦، وما بعدها)، منهج مجموعة الدراسات الإسلامية، (ص/١٤٤، وما بعدها).

(٢) انظر: المرجع السابق، (ص/٨١).

(٣) المعلومات التي تم الحصول عليها.

(٤) المعلومات التي حصلت عليها من زوجتي التي زارت الكلية.

بمعناه الصحيح. ويشعرن بأنه لا زال هناك إمكانية لتحسين الأوضاع العامة بما فيها حقوق النساء، فيقبلون بتنظيم الأسرة ويؤيدون الاقتراع العام مع مشاركةٍ أكبر للنساء في السياسة. ومعظم من يأملن منهن في العمل بعد إنهاء الدراسة يردن العمل بين النساء.

وأنشأت رابطة عموم باكستان عام ١٩٥٤م بالقرب من مدينة لياقت آباد كليةً علمية إلىٰ جانب المدارس الابتدائية والثانوية، ثم تطورت تدريجيًّا حتىٰ أصبحت مؤسسةً للتعليم العالي ويحصل طلابها علىٰ درجة البكالوريوس من جامعة كراتشي[١]. ومن الجدير بالذكر أن معظم الطالبات من أسرٍ فقيرة لا تتحمل تكاليف الدراسة الجامعية، ويجتهد المدرّسون لأجل تعليم البنات للحصول علىٰ درجاتهن العلمية. وفي عام ١٩٦٢م كان هناك ٣٥٠ طالبة يقوم عليهن فريق عملٍ مكونٍ من اثني وعشرين شخصًا. هناك ما يزيد عن عشر كليات نسائية في باكستان، مخصصةٌ بالأساس لتدريس العلوم المنزلية والاجتماعية، وصُمّمت لأجل المساعدة في تحرير المرأة ومنحها الفرصة للمشاركة في الحياة القومية.

وأخيرًا، هناك مؤسسة تعليمية خاصة جديرة بالذكر. أنشئت جامعة التعليم القومي عام ١٩٥٢م في ملير بكراتشي، والتي كان يديرها في وقت زيارتنا مؤسسها الدكتور محمود حسين والذي كان أيضًا المحرر المشارك لمجلة **التعليم الجامعي**. لا تقتصر قيمة الجامعة علىٰ كونها تجربةٍ مثيرة في التعليم التقدمي وفي سياق الاحتياجات الروحية لشباب باكستان، بل إن لها أيضًا تاريخًا جديرًا بالذكر إذ تدين بأفكارها للجامعة الملية الإسلامية في دلهي التي أنشئت عام ١٩٢٠م في عليكرة، ونقلت عام ١٩٢٥ إلىٰ دلهي، وأدارها بدءًا من عام ١٩٢٨ ولعدة سنوات الخبير التعليمي المسلم الهندي الدكتور ذاكر حسين. إلا أن جامعة التعليم القومي ليست نسخةً من مشروع دلهي علىٰ الإطلاق. فقد أنشئت الجامعة الملية الإسلامية أثناء صراع الهند لأجل الحرية؛ وتلبية لدعوة غاندي مقاطعة مدارس الدولة وكلياتها، وتأسست علىٰ يد مجموعة من مُدَرِّسي وطلاب الكلية المحمدية الأنجلو-شرقية في عليكرة، عندما أرادت أن تعتمدها الحكومة البريطانية.

---

(١) انظر: بيجوم صديق، «الكلية تتطور في البرية» في: دون، (١٤ أغسطس ١٩٦٢).

لقد كان هدف التعليم في الجامعة الملية توحيدَ الثقافة الهندية داخليًّا ودمجها مع الثقافة الغربية. سيتعلم الطلاب المسلمون وغير المسلمين كيف يقدّمون قيم دينهم وتقاليدهم الأخلاقية والثقافية، وسيميزون أنفسهم عن غيرهم بتربيتهم وتواضعهم وعلمهم وكفاءتهم[1].

فقد كانت الجامعة الملية منذ البداية جهدًا مشتركًا بين المدرسين والطلاب وأولياء الأمور والداعمون للمبادرة التعليمية الجديدة المستوحاة من مُثُل الإسلام والحاجات المطلوبة لبناء تعليم قومي أساسي. وأنشأت الجامعة عام ١٩٣٨ قسمًا لتعليم الكبار والتثقيف الاجتماعي، إلىٰ جانب المدارس الابتدائية والثانوية القائمة والتي كانت تُدار وفقًا للمبادئ الحديثة، ويتعلم التلاميذ فن الإدارة من خلال السماح لهم بإدارة المدرسة لمدة يوم في العام. وأنشئ في العام نفسه معهدٌ لتدريب المدرسين، كما أنشأت الجامعة أيضًا معهدًا لتعليم الفنون وأصبح معروفًا منذ عام ١٩٥١م باعتباره معهدًا للتعليم العالي ويمنح درجة البكالوريوس. وكانت الجامعة وقت زيارتنا مؤسسةً تعليمية مشتركة لا زالت تعمل تحت إشراف الدكتور محمد مجيب. إنها مؤسسة مسلمة شاملة ومثيرة للإعجاب وتبث جوًّا خاصًّا من السعادة والبهجة. وقيل أثناء الاحتفال بعيد ميلادها الأربعين:

«لا زلنا نمارس أعمالًا رائدة كما كنا دائمًا، وما زالت روح المغامرة في دمائنا. فبطريقة أو بأخرىٰ، وخاصة في المناطق غير المكتشفة عن التكامل الثقافي والعاطفي، ستجد أننا نحرز تقدمًا مستمرًّا ومهمًّا. ويمكننا القول إن الجامعة الإسلامية ستظل إسلامية الاسم والطابع، وأن هذا الاسم والطابع ليس تأكيدًا لحق مدني، بل إقرار مفتوح وغير مشروط بواجب مدني يقع علىٰ عاتقنا لأننا مسلمون ومواطنون هنود»[2].

---

(١) مقتبس من تقرير الجامعة الإسلامية، مراجعة أهداف العمل وتاريخه ونطاقه، (١٩٥٤-١٩٥٥)، (ص/٣).

(٢) مقتبس من الخطبة التي أعدت خلال الاحتفال بالذكرىٰ الأربعين لتأسيسها، (ص/٥). إنني أدين بالفضل للدكتور محمد مجيب لسماحه لي بالاقتباس من التقرير والخطبة.

كان ذلك عام ١٩٦٠م، ويعد ذلك نموذجًا لتوجه الكثير من الهنود المسلمين ممن يعتبرون الإسلام كغيره من الأديان، لا علاقة له بالسياسة.

وعمومًا، فإن مهمة جامعة التعليم القومي في باكستان أيسر بكثير، لكنها تشترك مع مؤسسة دلهي في مصدر الإلهام وهدف المشاركة في النظام التعليمي بشكل فريد. تتكون الجامعة من مدرسة ابتدائية وأخرىٰ ثانوية، وكلية متوسطة وعليا، وأنشأت عام ١٩٥٩م معهد التعليم لتدريب المعلمين. ويعد تدريب المعلمين هذا أحد أكثر الاحتياجات إلحاحًا في باكستان، وخاصة فيما يتعلق بإعادة تنظيم التعليم القومي. وأثناء زيارتي، كانت تُبنىٰ أبنية جديدة لاستضافة مشاريع تعليمية جديدة تضمن النمو الأساسي لهذه التجربة التعليمية المهمة.

لكن قوة الدين الحضارية اليوم أقل من مستواها في حقبة التحرر الماضية. فما زالت المؤسسات التعليمية كالجامعة الإسلامية في دلهي وجامعة التعليم القومي تستوحي إلهامها وقوتها من الليبرالية الدينية والسياسية. لكن في الدين كما في السياسة، يجب علىٰ الليبرالية أن تحارب أصوليةً راسخة ورجعية وإنسانوية وإلحادًا وماديةً شرسة تنسجم جميعها مع عصر الفضاء، وتقدّم للجيل الجديد (إن بقيت علىٰ حالها) شيئًا يخاطب رغبته في البحث عن أصلٍ له.

وحتىٰ لو توفرت أحدث الأدوات للتعليم الديني، كالحجج المقنعة والعروض العلمية ذات الصلة بالكثير من الضغوطات والتحديات المادية والروحية، لا يمكننا توقع نجاح هذا النوع من التعليم في المستقبل القريب. فاحتياجات تعليمٍ كهذا لا زالت غير متوافرة لطلبة مسلمين يريدون البحث في جميع جوانب الإسلام، ولا نجد كتبًا دراسية كافية للمعلمين. إلا أن هناك عاملين يمكنهما القضاء علىٰ هذا الخلل، ربما حتىٰ يتوفر المعلمون والكتب الدراسية. العامل الأول هو إيمان الأصوليين الشديد، والذي يمكن لالتزامهم بالعقيدة والعبادات أن يضمن -ولو مؤقتًا- بقاء الدين، حتىٰ وإن لم يكن حيًّا ولا يدفع المواطنة الصالحة إلىٰ الأمام. والعامل الآخر هو أثر الأسرة، وإن لم مقتصرًا علىٰ الأغلبية الأصولية. فالعلاقات الأسرية قوية للغاية، وللقدوة تأثير قوي علىٰ الأبناء، بشرط أن يُظهر الآباء تفهمهم لمشاكل العصر. فيمكن لرابطة عموم

باكستان أن تفعل الكثير لأجل إحياء الوعي الإسلامي بين النساء، فيصبحن قدواتٍ جيدة لأبنائهن بعد ذلك. وكما رأينا في تقرير لجنة المناهج، يمكن للمدرسة أن تفعّل القيم والنماذج الإسلامية عند تدريسها للتربية الوطنية، لكن بشرط أن تلبي الشروط المذكورة، أي توفير المعلم والمادة العلمية المناسبة. فالتعليم من المشاريع طويلة الأجل ويتوقف علىٰ الكثير من العوامل البشرية المتوقعة وغير المتوقعة، علىٰ العكس من العمليات العسكرية محدودة المهمة والمخطط لها جيدًا والمنفذة بشكلٍ بارع. ومع ذلك، هناك آمال معلقة علىٰ نجاح نظام التعليم الفني والأخلاقي في جميع أنحاء البلاد والتي يمثّل الإسلام فيها المصدر الروحي والخلقي. فالإسلام يُستدعىٰ لإخراج مواطنين صالحين، مما يسمح له بإخراج قوته الروحية وقيمه الاجتماعية والأخلاقية. إلا أنه قد يؤدي إلىٰ علمنة أكثر للإسلام عبر تجريده من مركزية الإله والتركيز علىٰ قيمته العملية ونفعه في عالم يميل أكثر وأكثر إلىٰ المادية. وحتىٰ إن حدث ذلك، سيكون نفع الإسلام كبيرًا جدًّا.

وإن سُمح لشخص غريب أن يعلق علىٰ الوضع في باكستان، يجب عليه أن يعترف بأن بعض مخاوف الأصوليين لها ما يبررها. لكن إقحام الإسلام في السياسة العملية، والاعتراض علىٰ أي تغيير لبنيته التقليدية مع التشدق بمناسبته لكل زمان؛ لا يمكن أن يكون حلًّا مناسبًا. ومع ذلك، للأصولية دورٌ مهم في حفظ الواقع، ولا يمكننا إلا الأمل في العناصر الليبرالية التقدمية بأن تطوّر إسلامًا تقدميًّا وحديثًا، قبل أن ينجرف من كان يستهدف هذا الأمر جمعهم وتبرير وجود دولةٍ وأمةٍ منفصلةٍ لهم.

ملحق الفصل الرابع عشر
ملاحظات حول التعليم الديني في الملايو

تخضع التربية الدينية للمسلمين في الملايو لإدارة الشؤون الدينية في كل ولاية من ولايات الاتحاد. وعادةً ما يكون معلمو المدارس الدينية قد درسوا مواضيع عامة إلىٰ جانب العلوم الدينية التقليدية في المدارس الإسلامية. ويعد هذا التعليم إعدادًا لتعليم إسلامي مكثف في الجامعة الإسلامية بكلانج، ويخضع الالتحاق بها إلىٰ امتحانات تنافسية. تهدف هذه الكلية إلىٰ تأهيل طلابها -ذكورًا وإناثًا- لتدريس القرآن والتاريخ الإسلامي والفقه والأخلاق. وكما ذكرنا آنفًا، الآمال معقودةٌ إلىٰ حد كبير علىٰ هذه الكلية، لكنني لم أستطع حضور المحاضرات أو الفصول، ولا يمكنني الجزم في مدىٰ حداثة موقف المعلمين من الدين، ولا مدىٰ حداثة المناهج التعليمية والتزامها بتمكين الطلبة من مواجهة المشكلات والمواقف المعاصرة بروح من المرونة والوسطية.

لكن سمحت لي زيارات أخرىٰ متكررة للعديد من المدارس الدينية بنظرة فاحصة علىٰ آلية عملها. العربية هناك هي لغة التعليم في كل المواد الدينية. ويشغل تدريس العربية جزءًا كبيرًا من المناهج الدراسية في المرحلة الابتدائية. ومن بين المواد: القرآن والحديث والأخلاق (وخاصةً كتاب الغزالي [الإحياء])، وبعض التصوف، وطريقة التدريس تقليدية. يأتي معلمو اللغة العربية غالبًا من مصر والعراق والمملكة العربية السعودية، ولكن لن يمر وقتٌ طويل حتىٰ يحل الملايو مكانهم. لكن يقتصر تدريس التصوف في بعض المدارس علىٰ المرحلة

الثانوية فقط، وبالمناسبة، إن أراد أحد المتخرجين في مدرسة عربية أن يواصل تعليمه الجامعي، لا بد له أن يلتحق أولًا بمدرسة ثانوية في الولاية قبل أن يلتحق بالجامعة. وفي ولاية بيراك وعاصمتها كوالا كانجسار، كان مفتش المدارس الدينية متعاونًا معي إلىٰ حد كبير. فقد رتب برنامجًا موسعًا من الاجتماعات والزيارات للمدارس الدينية في إبوه وبادانج رينجاز وكوالا كانجسار، ولمؤسسة إهيا شريف في جونونج سيمانجول، بصحبة مدير إدارة الشؤون الدينية ووكلائها، وكان المفتش مصاحبًا لي في جميع الزيارات. ولم يدرس من معلمي الملايو في الأزهر إلا القليل. وهناك مقرر شامل وكامل يُدَرَّس عادةً علىٰ مرحلتين لمدة سبع سنوات. وتُدرّس اللغة العربية هناك علىٰ مستوىٰ عالٍ من الكفاءة، وقدرة الطلاب علىٰ قراءة النصوص الدينية (القرآن والحديث والفقه والأخلاق) مثيرة للاهتمام، خاصةً في مؤسسة إهيا شريف التي يتم فيها تدريس مواد علمانية من بينها مقدمات لعلم الاجتماع والاقتصاد.

وإن لم تتم إزالة التعارض بين التعليم الإسلامي والواقع الاقتصادي من خلال الإصلاحات وتقديم نظرة معاصرة، يصعب علينا تصورُ الكيفية التي سينفع بها هذا التعليم الديني المكثف -الذي يقدم ويقبل بحماسة ونشوةٍ شديدين- هؤلاء الأولاد والبنات بعد مغادرتهم المدرسة، وعندما يواجهون تحديات الحياة المعاصرة وتصبح لهم حقوق وواجبات مواطني الملايو. وكما أشرنا سابقًا، الأملُ معقودٌ علىٰ المدرسين الشباب من دارسي الأزهر، لكن يبدو أنهم خاضعون للجيل الأقدم من العلماء الأصوليين ممن لا يرغبون في أي تغيير أو تعديل. وأيًا كان ما يحمله المستقبل، سيكون هذا الجيل جيلًا واعيًا من المسلمين يشكّل حياته ويصل إلىٰ مكانته التي يستحقها في المجتمع الملاوي. ويتوقف مدىٰ فعالية الإسلام علىٰ وجود جيلٍ جديد من الزعماء والمدرسين الدينيين وإرادتهم مواجهة الاحتياجات الحالية؛ فيسمحون بذلك لطلابهم برؤية تعاليم الإسلام في الدولة والمجتمع. إن للتعليم التقليدي قيمةٌ عظمىٰ، ويجب علينا ألا نقلل من قدره، لكن -حتىٰ في المدارس الإسلامية التي تركز علىٰ التعليم الديني- يجب أن نحاول إحداث نوع من التكامل. وإن ظل التياران الديني والعلماني يسيلان في اتجاهين منفصلين، بدلًا من محاولة إحداث نقطة التقاء بينهما، لن يدرك الطلاب

الشباب صلة الدين والأخلاق بهذه الحياة التي تعدهم لها المواد الأخرىٰ. لا علاقة لذلك بالأيديولوجيا الإسلامية، بل فقط بتكوين شخصيةٍ إنسانية كاملة. وتقدم هذه المدارس الدينية فرصة نادرة لإظهار كيف يمكن للعقل الذي تستحوذ عليه العقائد والتعاليم الدينية الفردية والاجتماعية إسقاط هذه المبادئ علىٰ حياته الشخصية، ذلك بمجرد تدريبه علىٰ مهمة أو مهنة، وبشرط أن يتعلم أهمية الإسلام الموضوعية في السلوك الأخلاقي والاجتماعي، وما يمكن لمبادئه أن تفعله في حل المشكلات القومية. ربما يمكن لقسم الدراسات الإسلامية في جامعة الملايو -أو أي كليةٍ دينية أخرىٰ أنشئت علىٰ أساس علمي كأي كلية جامعية أو مؤسسة أكاديمية أخرىٰ، وبمعزلٍ عن مؤسسات التعليم التقليدية القائمة- القيام بدورٍ مهم في إحداث هذا التكامل. قد تمثل هذه المؤسسة الأكاديمية الحديثة في تطلعاتها ومناهجها التعليمية؛ عونًا كبيرًا لجيل الشباب من المدرسين وعلماء الدين (من بينهم مَن تعلموا في الأزهر) ممن يعقد عليهم الكثيرُ من المثقفين المتغربين تعليمًا وتوجهًا؛ الأملَ في التحرر والسعي نحو تأويلٍ وتطبيقٍ للشريعة الإسلامية أكثر تحررًا. لن يقتصر رد فعل مثقفي الحكومة والإدارة والمهن الحرة علىٰ الترحيب بهذا الأمر، بل سيحفزّهم علىٰ المشاركة الفاعلة في هذا التحرر الذي يعود بالنفع بشكل مباشر علىٰ الإسلام ليكون دينًا نابضًا بالحياة، وبشكل غير مباشر علىٰ المجتمع الملاوي.

قد تكون هناك مشكلاتٌ دستورية ناشئة عن كون الدين مسؤولية حكام الولايات. لكن طالما أن الإسلام يسمح للحكومة الفيدرالية بدعم الإسلام ماليًّا، إن لزم الأمر؛ فإنه يمكن التغلب علىٰ هذه العقبات، لكننا نريد أن نرىٰ الملايو تتبع الدول الإسلامية الأخرىٰ التي تلقي علىٰ عاتق الكليات الدينية تقديم تأويل جديد لأصول الإسلام يرغب فيه كل من يدين بالإسلام. ولا نوصي بالسير بنفس الطريقة في باكستان، والتي يعتبر الإسلام فيها مسألة سياسية مثيرةً للجدل، إذ قد يمتد الخلاف إلىٰ الجامعات. لكن طهران وأنقرة وتونس والرباط وفاس منخرطون بالفعل في تجربةٍ تعليمية قد يكون لها آثارٌ بعيدة المدىٰ.

الفصل الخامس عشر
الإسلام والتعليم القومي العربي في تونس والمغرب

يختلف الوضع في شمال أفريقيا في بعض الجوانب[1]، إذ لا يقتصر الإسلام علىٰ كونه الدين الرسمي في البلاد، بل يعد أيضًا جزءًا لا يتجزأ من التراث العربي، المرتبط ارتباطًا وثيقًا بسياسة التعريب المتبعة في تونس والمغرب. إذ تشدد سياسة التعريب علىٰ الطابع العربي للقومية، ولا يقتصر ذلك علىٰ مجرد إحلال العربية محل الفرنسية الموروثة عن المحتل الأجنبي في كل مكان، بل يعد التعريب اعترافًا بوجود أصولٍ روحية تشدد علىٰ الطبيعة المركّبة للحضارة المغربية التي تعد دولتا تونس والمغرب وريثتين لها، ويعد أيضًا تصميمًا علىٰ جعل التراث العربي الإسلامي هو العنصر الغالب في الثقافة القومية للشعب الحر. ويعد التعريب أيضًا طريق الوحدة القومية، الذي سيستوعب البربر في الأمتين التونسية والمغربية، ويستبدل الخيمة البربرية بالبيت الحجري في القرىٰ الجديدة، ويدمج البربر في حياة المدن الحضارية.

ويلعب الإسلام دورًا مهمًّا في هذا التعريب؛ لأن الأدب العربي الكلاسيكي متشبعٌ بالأفكار الدينية النابعة من الإسلام، ويشملُ التراثَ الثقافي الإسلامي القروسطي، بما في ذلك نقله للثقافة والحضارة اليونانية والهلنستية. وتعترف هاتان الدولتان في دستوريهما بالتزامهما تعاليم الإسلام، بل قد يكون الإسلام هو

---

(١) انظر أعلاه، الفصل الحادي عشر، (ص/٣١٦، وما بعدها).

العنصر الأساسي أو علىٰ الأقل العنصر الأهم في القومية الثقافية التي يجب أن تحل محل القومية السياسية التي تحققت في نيل الاستقلال والسيادة. ينطبق هذا الأمر علىٰ الإسلام المغربي بوجهٍ خاص، وأثره علىٰ الثقافة والحضارة المتوسطية في العصور الوسطىٰ. ويمثل هذا التراث القروسطي مصدر الإلهام الرئيسي في هاتين الدولتين، بعض النظر عن الفكر والمؤسسات الفرنسية التي يتعرض استيرادها اليوم لنقد فاحص ويثير اعتراضات عدة. وتفهم النخبة المثقفة غربية التعليم والتوجه الإسلام بهذا المعنىٰ الثقافي عندما يشددون علىٰ أهمية تعاليم الإسلام بعيدًا عن الشريعة والعبادات.

تونس

لم يلعب الإسلام دورًا بارزًا في النضال القومي في تونس، وتبنَّىٰ حزب الدستور الجديد موقفًا محايدًا، مقارنةً بموقف حزب الاستقلال المغربي -الديني القومي- الذي ذكرناه آنفًا، إلا أن الإسلام يلعب دورًا مهمًّا في التعليم القومي.

ففي تونس، يعد الإسلام جزءًا لا يتجزأ من «التربية الدينية والوطنية»، ولهذا الارتباط أهميةٌ كبيرة، إذ يدل علىٰ أن القيادة السياسية التونسية تهدف إلىٰ دمج الإسلام في التعليم لأجل تحقيق المواطنة. إن الثورة التعليمية أعقاب الاستقلال والتحرر التونسي من الأمور الطبيعية والضرورية لنقل النفوذ والسلطة من الفرنسيين إلىٰ التونسيين. فالتعليم هو الوسيلة الأكثر أمانًا للحكومة القومية في التأثير علىٰ مستقبلها ومواطنيها، والأهم من ذلك في حفظ الحرية المكتسبة حديثًا وتحقيق الوحدة القومية والحفاظ عليها. كان رد الفعل التونسي علىٰ التعليم المفرّق غير المخطط أيام الفرنسيين (تعليم فرنسي وآخر مختلط وآخر قرآني تقليدي) تعليمًا مركزيًّا موحدًا تتحكم فيه وزارة التعليم القومي تحت رئاسة محمود المسعدي. ووُضِعت خطةٌ تعليمية تقوم علىٰ «اللغة العربية، وماضي تونس وحاضرها الثقافي باعتبارها دولةً تنتمي للحضارة العربية الإسلامية، ولتاريخ العالم الإسلامي وجغرافيته، وخاصةً المغرب العربي»[1]. ويجب أن يتم التعريب -أي جعل اللغة العربية الوسيط التعليمي الوحيد- بشكل تدريجي، إذ لا يوجد مدرّسون

---

(١) انـــظـــر: Nouvelle Conception de l' enseignement en Tunisie (Secretartiat d' Etat a l'Education Nationale, (Tunis 1958-59)، (ص/ ٢١، وما بعدها)، من أجل هذا الاقتباس وما =

مؤهلون. وينقسم التعليم إلىٰ ثلاث مراحل: ابتدائي، ومتوسط، وثانوي؛ ثم بعد ذلك التعليم العالي.

يشغل تدريس اللغة العربية والمواد الدراسية ذات الأهمية القومية، أي التي تشكّل الشخصية القومية؛ جزءًا كبيرًا من المرحلة الابتدائية التي تمتد لست سنوات. ولذلك أُدرِجت مادةٌ جديدة باسم «التربية الدينية والمدنية»، وهي وحدها التي نركز عليها هنا.

وفي التعليم الثانوي، تحتل مواد اللغة العربية والأدب العربي مكانة مرموقة، بعد أن كانتا قد ألغيتا تحت الحماية الفرنسية باللغة الفرنسية والأدب الفرنسي. وهاتان المادتان الأخيرتان أصبحتا الآن من المواد الثقافية الثانوية. ويرجع استخدام الفرنسية للتعليم إلىٰ حد ما في هذه المرحلة إلىٰ عدم توفر المعلمين الناطقين بالعربية من التونسيين، لكن الهدف النهائي هو التعريب الكامل. وكان لإدخال مادة «الفكر الإسلامي» في الصف السادس أثرٌ كبير في التعليم الثانوي أيضًا. تشمل هذه الدراسة للفكر الإسلامي علم الكلام والفلسفة الإسلامية والفقه، وتشمل بعض المفكرين كالغزالي وابن خلدون وابن تيمية. وتسير هذه الدراسة جنبًا إلىٰ جنب مع تعليم الفلسفة العامة.

وتستحق منا مادة «التربية الدينية والمدنية» تناولًا مفصلًا علىٰ أساس المقررات التي أعلنتها وزارة التعليم. في المدارس الابتدائية، تُسمىٰ المادة «التربية الأخلاقية والاجتماعية» ويلعب القرآن كاملًا ومجزءًا دورًا كبيرًا في المقرر. يقوم الأطفال بالحفظ في السنتين الأوليين ثم تُنتقىٰ بعض الآيات لتعليم الأخلاق والعبادات. ويُدرّسُ التاريخ والتربية المدنية في السنتين الأخيرتين. هدف المقرر هو إخراج الطالب مسلمًا صالحًا يلتزم بدينه عبادةً وأخلاقًا. ويهدف تدريس التاريخ إلىٰ غرس حب الأمة والوطن في الطالب، وتتناول هذه المادة قصة الحضارات المتلاحقة في تونس والتي بلغت أوجها في قصة الحضارة العربية

= بعده، وكذلك أيضًا الملحق الثاني: (Loi)، (رقم/٥٨-١١٨)، في (٤ نوفمبر لعام ١٩٥٨)، (٢١ ربيع الثاني لعام ١٣٧٨)، (relative a l' enseignement)، (ص/٧٧، وما بعدها). وهذا الإصدار الرسمي يقدم مسحًا شاملًا للنظام التعليمي بأكمله.

الإسلامية بجميع مراحلها، ومرورًا بتاريخ الماضي القريب، وصولًا إلىٰ الاستقلال الكامل للجمهورية التونسية في إطار المغرب العربي الكبير. وتهدف التربية المدنية إلىٰ تعويد الطفل علىٰ ممارسة واجباته المدنية. ويُشرح النظام السياسي للتلميذ بشرح البرلمان التونسي والحكومة ورئيس الجمهورية والدستور والانتخابات والجيش والإدارة والعلاقات الاجتماعية بين المواطنين والعلاقات الدولية كمنظمة الأمم المتحدة والميثاق العالمي لحقوق الانسان[١].

يتسم هذا المقرر بالشمول، مع الأخذ في الاعتبار أنه لا يمكن له أن يشغل وقتًا طويلًا من جداول الدراسة اليومية. وتتلخص غاية هذه المادة في النص التالي: «تونس بلد يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالتقاليد الإسلامية. وبفضل الإصلاح التعليمي، سيتم الاحتفاظ بهذه التقاليد وتجديدها. فمن سنواته الأولىٰ، سيوضع الطفل في جو روحي يجعله علىٰ دراية بدور دينه وقيمته، مما سيغرس بداخله الرغبة في اتباع تعاليمه واحترامها». ويتم التركيز علىٰ شرح النصوص المقدسة، وليس مجرد حفظها دون تفكير. ويجب علىٰ المدرس أن «يُري الطفل كيف يطبّق هذه النصوص علىٰ حياته اليومية». فالآيات القرآنية تربّي قيمًا أخلاقيةً فردية وجماعية.

> وبعد أن يدرك الطفل واجبات المسلم الصالح، يجب عليه أن يتعلم برابط طبيعي صفات وفضائل المواطن الصالح. وفي ذلك سيفهم بالمثال العملي والمفاهيم والمبادئ التي تحكم تنظيم الدولة كالحرية والعمل والحق والديمقراطية وغيرها. ويجب أن يُعطىٰ الطالب بدراسة التاريخ الإحساس ليس فقط بالوطن، بل بمصير البشرية المشترك[٢].

---

(١) انظر: Programmes Officiels de l' enseignement Primaire. Fascicule VI. 'Education morale et sociale, (Tunie, 1958).

(باللغة العربية).

(٢) انظر: (Nouvelle Conception)، (ص/ ٢٣).

التعليم الابتدائي في تونس إلزامي ومجاني للأولاد والبنات. وفي التعليم المتوسط، مقرر «التربية الدينية والمدنية» أكثر تطورًا من ناحية النطاق والعمق، ويناسب المراهقين بشكل كبير من الناحية العاطفية والفكرية. ويجب أن تركز التربية الدينية والمدنية علىٰ هذه القيم الدينية والإنسانية التي تدعو إلىٰ إخراج مواطنين صالحين ورجال فضلاء. ويجب إحداث وعي كبير بمعنىٰ الدين ومبادئه وتعاليمه في ثلاث سنوات، في عصرٍ مبهر ومليء بالشبهات. وينبغي أيضًا أن يتعلم الطلاب المسؤولية الاجتماعية، والاهتمام بمصالح الأمة، وبيان مكانة الفرد فيها، وبيان مكانة الأمة في العالم[1]. يتكون منهج المقرر من جوانب الإسلام الأساسية كالمعتقدات والمبادئ الإسلامية، والفروض الخمسة الأساسية، ومختارات من الشريعة المتعلقة بحياة المسلم (كالأحوال الشخصية، والربا، إلخ)، وتعليقات علىٰ بعض نصوص القرآن المرتبطة بالعلاقات والمعاملات. والهدف من تقديم تربية دينية ومدنية في هذه المرحلة هو نقل مهارات فكرية إلىٰ التلاميذ، والإشارة إلىٰ وجود انسجام بين العالمين الديني والمدني وطبيعتيهما التكاملية. وهناك العديد من المقاطع القرآنية المناسبة لذلك.

وبالنسبة إلىٰ المستوىٰ الأعلىٰ من التعليم الثانوي، يكون التركيز علىٰ شخصية الطالب وتكوينه الفكري فيما يتعلق بطبيعة الدولة التونسية المسلمة[2]، والهدف من هذا هو دعم السمات العاطفية والفكرية للمواطنة الصالحة، وهو ما يهتم به أي تعليم سليم. وتهدف الحكومة إلىٰ تحقيق الانسجام بين التربية ووسطية الدين. وتفصيلًا، يتبع المنهج نفس ما في المرحلة المتوسطة لكن بتعمق وتخصص أكثر، إذ يركز كلاهما علىٰ مكانة الإسلام باعتباره الدين الخاتم. وأيضًا تتبع الخطة التعليمية التقسيمَ التقليدي بين عبادات ومعاملات. وينبغي علىٰ المدرس أن يبين الصلة بين المسائل الفقهية وبين الممارسات التي تطبق في تونس كما تظهر من الإجراءات المعمول بها كما في قوانين الأسرة[3]. ويجب أن يتم

---

(١) انظر: Programmes Officiels de l' enseignement Moyen. Fascicule VI. Instruction Civique et religieuse (1959) وما بعدها)، (باللغة العربية).

(٢) Programmes Officiels de l' enseignement Moyen. Fascicule VI. Instruction Civique et religieuse (1959)، (ص/٦، وما بعدها)، (باللغة العربية).

(٣) انظر: المرجع نفسه (ص/١١).

التركيز علىٰ شرح راهنية القرآن وأصول الفقه (القرآن والسنة والإجماع والقياس).

ويقوم علىٰ التعليم العالي جامعة تونس التي أنشأتها حكومة الرئيس بو رقيبة عام ١٩٥٨م، وكانت تضم أثناء زيارتنا «كلية ابن خلدون للآداب»، وكلية القانون والعلوم، وكلية دينيةً منذ عام ١٩٦١م. وهناك أيضًا معاهد عدة للدراسات العليا وكلية لتدريب المعلمين علىٰ النموذج الفرنسي تحت إشراف محمد محجوب بن ميلاد الذي ألَّف كتاب تحريك السواكن[1] الذي يتحدث عن الفكر التعليمي في تونس وعن الإسلام ومحاولة إحداث توافق بين الأفكار الإسلامية والفلسفة الحديثة وخاصةً الفلسفة الفرنسية.

ما يهمنا بشكل خاص في هذا السياق هو تحويل جامعة الزيتونة الإسلامية إلىٰ الكلية الدينية المشار إليها أعلاه. أصبح محمد الطاهر بن عاشور شيخُ المدرسة عميدًا للكلية الجديدة، التي أجيزت في منح «إجازة في اللاهوت والعلوم الدينية» بعد أربع سنوات من الدراسات العامة والخاصة علىٰ النظام القديم بعد تحديثه بإضافة موادَ كمقدمة لدراسة الدين والفلسفة والتاريخ واللغة والاستشراق». وعام ١٩٦٢م كانت تُدرّس العلوم الإسلامية التقليدية علىٰ يد الأساتذة أنفسهم وبالطريقة المتبعة نفسها من قبل. وكذلك، تجب دراسة لغةٍ معاصرة. يشمل المساق الإسلامي الخاص «مبادئ التنظيم السياسي والاجتماعي في الإسلام» و«المبادئ الاجتماعية والاقتصادية للإسلام». وتقدّم الكلية أيضًا مساقًا من ثلاث سنوات يمنح شهادة للداعية، يجب أن يدرس الطلبة في عامهم الثالث الفلسفة الدينية والمبادئ الاجتماعية والاقتصادية ونظام الجمهورية التونسية[2].

إنها تجربة مثيرة للغاية، إذ إن السلطات تتمنىٰ أن يؤدي قرب كليات الجامعة الأخرىٰ إلىٰ دمج قلعة الأصولية في تونس [الزيتونة] في حياة الجامعة الفكرية، والتي وإن كانت لا تزال فتية، إلا أنها نشيطة وحديثة. والأملُ معقودٌ أيضًا علىٰ هذه الكلية الدينية الحديثة في إكمال التعليم الديني علىٰ جميع المستويات؛ الابتدائي والمتوسط والثانوي، وستخرّج معلمين دينيين وعلماء

---

(١) (تونس ١٩٦٠). إنه مؤلف الفكر الإسلامي بين الأمس واليوم.

(٢) انظر: المرسوم (رقم/ ٦١-٣٥٧)، بتاريخ (٢٧ أكتوبر ١٩٦١)، (١٧ جمادىٰ الأولىٰ لعام ١٣٨١).

متميزين سيلهمون في الشباب التونسي دينًا حديثًا يتوافق مع التطلعات الثقافية والاجتماعية للجمهورية التونسية. وكما رأينا، لا يزيد الدين في المدارس عن المواد العلمانية، إلا أنه من المستهدف أن يكون هاديًا أخلاقيًّا للمواطنين والحياة العائلية.

عندما ناقشنا مناهج المراحل المختلفة للتعليم التونسي، لاحظنا أن التعليم الإسلامي وقانون الأسرة لعبا دورًا مهمًّا في التربية الدينية. إلا أن الأكثر أهمية أنه بالدمج بين التربية الدينية والمدنية، لا يصبح الدين مجرد شأنٍ خاصٍ بالفرد، بل قوة اجتماعية تدفع في اتجاه الصالح العام، وإن دُرّس بشكل صحيح، سيكون له أثرٌ جيد علىٰ مواطني المستقبل. هذه النوايا طيبة، لكن لنرىٰ هل سيكون التنفيذ مطابقًا للخطة أم لا خلال السنوات القليلة القادمة بعد انتهاء كامل الإصلاحات التعليمية. سيتوقف هذا الأمر علىٰ وجود نوعٍ صالح من المدرسين والكتب المدرسية، لكن أيضًا وجود جو ديني صالح في البيوت. لكن لا تقتصر هذه المشكلة علىٰ تونس، بل تمتد لكل مكانٍ يعيش فيه المسلمون، بل أصحاب الديانات العالمية الأخرىٰ.

ولعله من الممل أن نعيد ما ذكرناه آنفًا عن شرط الإيمان السابق لنجاح أي مساعٍ دينية، لكن تقدّم لنا تونس نموذجًا أو تجربة أكثر نجاحًا من تركيا -المتطرفة- من خلال مأسستها التعليم الديني وتشجيعه رسميًّا في حين أقصت الإسلام تمامًا من المجال العام وحصرت العلماء والوجهاء في المسجد والبيت وقصرت سلطتهم علىٰ العقائد والعبادات.

ومع ذلك، إن غاب الإيمان أو ضعف، فإن التربية الدينية التي تهدف إلىٰ خدمة الدولة قد تؤدي إلىٰ علمنة الإسلام، الذي قد تؤدي قيمه ومنجزاته الأخلاقية والثقافية إلىٰ إنسانوية حديثة، لكن لن تؤدي قطعًا إلىٰ إحياءٍ ديني.

المغرب

كان الوضع في المغرب قبل الاستقلال كالوضع في تونس، إذ كانت المدارس إما فرنسية أو مختلطة أو قرآنية مغربية خالصة. وفي خضم هذا التنوع الذي أدىٰ لانقسامات وأضر المصالح المغربية، كانت هناك جامعة القرويين التي

أنشئت عام ٨٥٩م، وتوسعت باستمرار في الحجم والأنشطة التعليمية مع تتابع الحكام. وباعتبارها أقدم جامعةٍ في العالم، استطاعت القرويين أن تحافظ علىٰ مستوًىٰ عالٍ من التعليم الإسلامي التقليدي علىٰ مدار أحد عشر قرنًا، لكنها تمر حاليًا بمجموعة من التغيرات ذات الأهمية. وبفضل استقرارها ونجاحها هذين، أفادت هذه الجامعة الإسلام وقوته في المغرب بشكل كبير، فضلًا عن تأثيرها علىٰ المسلمين من غير المغرب ممن جاؤوا إلىٰ فاس من أجل الدراسة في هذه الجامعة الإسلامية. وخلال سنوات الحكم الفرنسي، كانت جامعة القرويين رمزًا للارتباط الوثيق بين سلالة العلويين، خاصةً الملك محمد الخامس، والشعب المغربي والإسلام. وبالطبع لا يُتهم العلماء في المغرب بالعمالة كما كان علماء تونس. فاحترام علماء القرويين كان يعكس احترم الإسلام واحترام المغاربة لأنفسهم.

خلال فترة الحماية، لم يحصل علىٰ تعليمٍ مناسب إلا عشرة في المائة من الأطفال المغاربة، كانوا من أبناء الطبقة الأرستقراطية التقليدية بالأساس. وكانت المدارس الفرنسية علىٰ غرار المدارس العلمانية في فرنسا، وكانت التربية الدينية خاصةً في مدارس القرآن قبل أو بعد الالتحاق بالمدارس الفرنسية. وكان التعليم التقليدي في القرويين علىٰ القمة.

شكل الملك محمد الخامس عام ١٩٤٧م لجنةً ملكيةً للتعليم، لكن عرقل الفرنسيون سيرها وأثبتت فشلها إلىٰ حد كبير. لكن حدث تغير كبير بعد الاستقلال بتشكيل لجنة ملكية جديدة عام ١٩٥٧م، والتي أسفرت توصياتها عن نظامٍ جديد لتعليم قومي موحد يهدف إلىٰ تعليم شباب الوطن جميعهم في مدارس ابتدائية وثانوية. وحتىٰ عام ١٩٦٢م كان هناك عدد قليل من المدارس الخاصة. وطبقًا لمعلوماتي، هناك ثلاثة أنواع مختلفة من التعليم لا زالت نشطة في المغرب: (١) مدارس مستقلة علىٰ الطراز والنمط الأوروبي، لكن تدرس باللغة العربية، و(٢) جامعة القرويين التي لم تتغير تقريبًا، لكنها في خضم التحديث الآن (وعلىٰ حد علمي، هذه هي المدرسة الوحيدة التي لم تتخل عن التعليم باللغة العربية)، و(٣) التعليم الحديث الذي أصبح مغربيًا خالصًا ومقسّمًا إلىٰ مدارس ابتدائية

وأخرىٰ ثانوية. التعلم في العامين الأولين بالعربية فقط، بعد ذلك تختلف لغة التعليم بين العربية والفرنسية وفقًا لكل مادة. لكن المستهدف هو التعريب الكامل. المدارس الثانوية أيضًا عربية الأساس، وتؤهل للبكالوريا المغربية.
ويرتبط التعليم الديني في المغرب أيضًا بالتربية المدنية، ويتم تدريسه في المدارس الإسلامية بشكل حديث. ويقدم هذا النوع الثالث من التعليم التربية الأساسية الموجودة في كل الأنواع، لكن الاختلاف الوحيد هو لغة التعليم. ويتفق خبراء التعليم المغاربة مع نظرائهم التونسيين في الكفاح بمنهجية وحماسة لأجل التعريب الكامل للنظام التعليمي. وفي المغرب أيضًا، المستهدَف من النظام التعليمي هو إخراج مواطنٍ متدين؛ مسلمٍ يلتزم بواجباته الوطنية.

ومن وجهة نظري ومن ملاحظاتي في المدن، الإسلام أكثر رسوخًا في المغرب عنه في تونس، لكن الإسلام قوي في الريف في كليهما. وتشترك الدولتان في ماضٍ ثقافي وكذلك فيما يواجهانه من صعوبة استيعاب البربر في الجماعة القومية. تعني هذه المشكلة في المغرب ضرورة بذل أقصىٰ جهدٍ ممكن لأجل القضاء علىٰ القوانين العرفية واستبدالها بالشريعة الإسلامية فيما يتعلق بقوانين الأحوال الشخصية، وتعني في كلا البلدين تحقيق اندماج البربر عبر التعليم القومي.

ومن خلال اتصالاتي بخبراء التعليم والمديرين التربويين في وزارة التربية والتعليم القومي في مدينتي الرباط وفاس -ممن أدين لهم بمعلوماتي- تأكد لدي أن كلًّا من تونس والمغرب يسعيان نحو الأهداف نفسها، لكن يمكن للمغرب أن تكون أكثر تقليديةً فيما يخص الدين من تونس التي تمت أوربتها وتبدو أكثر دافعيةً وحماسة. لكن لا يُفهم من ذلك أي نقدٍ للدولتين، فالطابع القومي مختلفٌ، وهناك اختلافات من حيث المساحة وعدد السكان والهيكل الاقتصادي والأعراف الاجتماعية.

فما يسميه التونسيون «تربيةً دينية ومدنية»، يسميه المغاربة «علوم إسلامية ولغة عربية». ويُستخدم مصطلح «علوم إسلامية» بنفس مقصد مصطلح «إسلاميات» في باكستان. ويرتبط كل من الإسلام والتعريب بالقومية في المغرب وتونس، لكن

هناك اختلافًا -أكّدنا عليه سابقًا- وهو أن الإسلام قد لعب دورًا كبيرًا في الحركة القومية المغربية منذ البداية؛ لذلك خطر علمنة الإسلام نتيجة التشديد علىٰ التعريب أقل في المغرب منه في تونس. ولننتظر وننظر ماذا سيحدث، إذ لا يمكننا فصل عبارات «الديني» عن «السياسي» في الإسلام ولدىٰ العرب كما يمكننا فعل ذلك بسهولةٍ في السياق الغربي. فكلاسيكيات اللغة العربية يغلب عليها الطابع الديني، والتاريخ العربي إسلاميٌ بالأساس. وكان لا بد من استيقاظ الوعي القومي -خاصةً بعد فترة طويلة من الحكم الأجنبي- وتقويته، وهذا التاريخ القومي مرتبط بلا شك بالإسلام. فلا نحتاج إلا أن نتذكر الفاطميين والمرابطين والموحدين وأثرهم علىٰ تاريخ شمال أفريقيا وثقافته وعلىٰ الإسلام في المنطقة.

يمكن لبعض التفاصيل البسيطة عن التربية الدينية في المغرب بناءً علىٰ المناهج الشاملة التي حصلت عليها؛ أن تختم هذا العرض المختصر. هنا نجد برنامجًا أكثر تنوعًا يشمل الشعر الجاهلي والإسلامي؛ ذلك لأن تعلم العربية والإسلام لا ينفصلان قطعًا. ويتم تدريس تاريخ صدر الإسلام والحضارة الإسلامية، بما في ذلك التأثيرات الأجنبية كالفرس واليونان والهند. ويُنظر في القرآن والحديث من زوايا دينية ولغوية وأدبية.

أما في المدارس الثانوية المقسمة إلىٰ مراحل كما في تونس، تُشرح الفروض الدينية (كالصلاة، والصوم . . . إلخ) بالتفصيل، مع الاستدلال عليها بنصوص القرآن والسنة -المحددة كما في تونس-، وتُقدّم السلوكيات الاجتماعية والأخلاقية بالطريقة نفسها. ويتم التشديد دومًا علىٰ علاقة هذه النصوص والدروس بنشأة الطالب مواطنًا صالحًا نافعًا. وتزداد التفصيلات والمواد من عامٍ لآخر.

ويولىٰ تنظيم الإسلام منذ عهد النبوة والخلفاء الراشدين وطوال فترة الخلافة اهتمامًا خاصًا. يشمل ذلك الإدارة السياسية والمجتمع والأدب. وتُستقىٰ الدروس الاجتماعية والأخلاقية من التاريخ بهدف تعليم الطلاب كيف يكونوا مسلمين ومواطنين صالحين. ويجب علىٰ المدرس أن يعمل من خلال منهج يغطّي تاريخ الخلافة الإسلامية والإمبراطورية العثمانية، حتىٰ تاريخ شمال أفريقيا وحضارتها

في إطار مفهوم الأمة والوطن والقومية والوحدة العربية. يتبع ذلك مقدمةٌ عن النظرية الدستورية والقانون ومفاهيم كالسلطة والقوة في الدولة البرلمانية. وفي العام الثالث، يتم تدريس مواضيع مختارة من الفقه تتعلق بالأحوال الشخصية، وكذلك يدرس الطلاب تاريخ المغرب والأندلس (إسبانيا) بالتفصيل. وفي المرحلة السادسة والأخيرة، تُدرّس أصول الفقه والمذاهب الفقهية الأربعة، وكذلك النظريات الإسلامية عن العالم والحياة. ثم يُدرّس «النظام الإسلامي لدولةٍ إسلامية» في مواضيع السلطة الحكومية وحقوق المسلم وواجباته بما في ذلك الإدارة المالية والقضائية والجهاد، مع الاستدلال بنصوص من القرآن والسنة.

من الواضح أن هذه الخطة الشاملة قد نشأت عن تفكير وإعدادٍ كبيرين. وتثبت هذه الأفكار ما أُشير إليه تحت عنوان الحياة الدينية في أحد الكتيبات عن مدينة فاس بمناسبة عقد المؤتمر الأول للجنة القومية العربية، إذ يقول الكتيب: «إن الدين الرسمي للمغرب هو الإسلام، والقرآن هو مرجع المغاربة في دينهم وشؤونهم السياسية والاجتماعية وكل ما يمس حياتهم»[١].

ومع ذلك، فإن المتتبع للمشهد في المغرب يدرك أن هذه العبارة لا تشمل جميع المغاربة، خاصةً الأجيال الشابة منهم. ومستقبل الإسلام في المغرب يتوقف -كما في أي مكان- علىٰ نجاح التعليم الديني. لكن نكرر أن العلم والمعرفة يقويان الإيمان، لكنهما لا ينشئانه أصالةً. ولم يتم بعدُ الفصل في مسألة ما إن كان الإسلام دينًا ومنهجَ حياةٍ أم مجرد تراثٍ ثقافي. ويتوقف الكثير من ذلك أيضًا علىٰ التعليم والبحوث المطورة في الجامعة. وعلىٰ شاكلة جامعة الزيتونة، يبدو ظاهريًّا أن كلية الحقوق في جامعة الرباط مرتبطةٌ بالقرويين في فاس. وقام «المجلس الأعلىٰ للتعليم القومي» عام ١٩٦٠م بتوحيد جميع أنواع الأنظمة التعليمية، من خلال تحديث القرويين بإضافة كلية للحقوق وأخرىٰ للآداب وثالثة للعلوم[٢]. وسيجلّي لنا المستقبل ما إن كانت هذه الإضافات ستنسجم مع العلوم الإسلامية القديمة وستعيد تنظيمها لتكون موافقةً للأفكار

---

(١) انظر: فاس. المؤتمر الأول للجان الوطنية العربية لليونسكو (فاس، ١٩٥٨)، (ص/ ٢٢).

(٢) انظر: عبد الهادي التازي، جامعة القرويين (عربي وفرنسي)، (ص/ ٤٢)، شريعة، وأدب، وعلوم.

والاحتياجات المعاصرة أم لا. فإن لم يتم تجهيز التعليم العالي بالشكل المناسب ليلبِّي تطلعات الدولة المسلمة المعاصرة وشعبها، لن يستطيع الإسلام كسب ولاء الشباب الأكاديمي؛ قادة الغد. نحن لسنا بحاجة إلىٰ مجرد شكلٍ جديد، بل نحتاج قلبًا وعقلًا جديدين نعلن بهما الحقائق القديمة ونعيشها، ونجعلها معالم علىٰ طريق نظامٍ اجتماعيٍ عادل، ودينٍ ومنهج حياةٍ يتسمان بالعقلانية.

الخاتمة

جميعنا -مسلمون وغير مسلمين- ندرك أن إشكالية الدَوْر الذي يلعبه الإسلام في الدولة القومية المسلمة الحديثة؛ تحتاج إلىٰ حلٍّ عاجل. ويدفع تعقد هذه الإشكالية في سياق الوضع السياسي والاقتصادي والاجتماعي؛ إلىٰ اتخاذ مواقف متطرفة، إلا أن ذلك لا يزيد الأمر إلا اختلاطًا وتناقضًا. هناك حاجةٌ ماسة إلىٰ إحسان النوايا والتفاهم المتبادل من أجل تشكيل رأي عام مستنير مرتبط برسوخ بالماضي الإسلامي، وعازم علىٰ دعم الجهود القومية الحقة التي تُبْذَل لأجل تأسيس مجتمع حديث راشد. ومن الضروري أن يسعىٰ المواطنون المسؤولون والواعون سياسيًّا -مع إدراك وجود آراء ونوايا متطرفة- إلىٰ التوفيق بين الاتجاهات والمصالح لأجل تحقيق مصلحة أمة موحدة في إطار أسرة الأمم الأكبر.

ولا يمكن حصر التعاون داخل الحدود القومية. لقد أدىٰ استقلال هذه البلاد مؤخرًا إلىٰ إحداث مشاكل داخلية، لا يمكن حلها إلا داخل هذه الحدود، لكن الآثار التي خلفتها السيطرة الأجنبية تجب وتمكن إزالتها والتغلب عليها من خلال المساعدة الخارجية، لكن المساعدة بالموارد البشرية فقط. ذلك لأن الكولونيالية كان لها آثارٌ إيجابية وسلبية في الوقت نفسه، إلا أن منافعها بعد استعادة السيادة الوطنية تختفي تحت طوفان آثارها السلبية. ويعد إهمال التعليم وبالتالي تخلف غالبية المواطنين أهم هذه الآثار السلبية. ووسّع هذا التخلف الفجوة الماثلة بين التعليم الغربي والتعليم التقليدي.

يتطلب الحل المرضي لهذه الإشكالية عاملين من العوامل الضرورية الخاصة ببناء الأمم في الوقت الحالي: الأول هو القوة المتدفقة من الوعي الإسلامي القائم علىٰ فقه أصول الإسلام وشريعته وتاريخه وإنجازاته الثقافية، والآخر -الناشئ عن هذا الأول- هو الانفتاح علىٰ الغرب ونقده نقدًا إيجابيًّا.

لكن إن ظل «الغرب» هو المسيحية، سيظل الجدل الديني يشوّش النقاش، ويمنع الحوار الضروري بين الشرق والغرب، ويعمّي علىٰ القضايا الملحة، ومن ثم يعيق الوصول إلىٰ أي حل في إطارٍ من الحرية والمسؤولية. واليوم، لا يمثل التبشير المسيحي خطرًا علىٰ الإسلام كما تمثل القومية المتطرفة -وإن كانت نتيجةً طبيعية للكولونيالية والإمبريالية- التي لا تتوافق مع التعاليم الإسلامية ولا المسيحية. وإن كان التبشير المسيحي يمثل تحديًا في الماضي، فإنه لم يكن نابعًا من الرسالة المسيحية بقدر ما كان نابعًا من الأفكار الأوروبية العلمانية التي حوتها العلوم والفنون، وخاصةً المبادئ الكامنة فيها من البحث العقلاني والنقد الأدبي والتاريخي. وتمثل هذه الأفكار تحديًا لكل أديان العالم التاريخية، ليس الإسلام فحسب. لكن لا زال الكثير من المسلمين اليوم يعتبرون «الإمبريالية» و«المسيحية» شيئًا واحدًا. ولا يؤدي ذلك إلا إلىٰ التشويش علىٰ القضية، وإبعاد التركيز عن المشكلة الحقيقية التي يواجهها الدين في عصرنا، ومنعنا من التكيف مع الحياة المعاصرة في جوانبها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والدينية.

إن الإنجازات العلمية والفنية في عصرنا لا يمكن الاستغناء عنها، إذ من دونها قد نغرق في بحور التخلف. لكن إن لم ندرك أيضًا أن هذه الإنجازات ما هي إلا وسيلة لإنشاء المجتمع الفاضل، لن يبقىٰ لنا إلا المادية التقنية والعلمية القاسية والنفعية الفجة. وإن شئنا التغلب علىٰ هذا التحدي الهائل، وبناء حياة كريمة ذات معنىٰ وهدف علىٰ المستوىٰ الفردي والقومي والدولي؛ لا بد أن ندفع ثمنًا باهظًا. هذا الثمن -المطلوب منا جميعًا بغض النظر عن اللون والدين- هو الوصول إلىٰ تعاملٍ جديد مع الدين من خلال إعادة تفكير جِذرية في قيمنا وأصولنا الروحية. ويجب أن يقودنا ذلك إلىٰ إجراء تقييم جديد لتراثنا، ويشجعنا

علىٰ تطبيق القيم القديمة بفهمٍ جديد في وضعٍ مختلفٍ جِذريًّا عن الماضي، جنبًا إلىٰ جنب مع أفكارٍ ورؤًىٰ جديدة. وجميعنا -مؤمنون أو لاأدريون أو إنسانويون- نشترك في الهدف نفسه، إذ نسعىٰ جميعًا إلىٰ اكتشاف معنًىٰ جديد لحياتنا علىٰ هذه الأرض أو في الفضاء الذي نغزوه الآن، مما يعني إضافة بُعْدٍ جديد للحياة البشرية التي تتطلب باستمرار تغيراتٍ وتعديلات ثورية.

ولذلك، لا ينفع أن نلوم «الآخرين» علىٰ ما أصابنا من أمراض وعيوب وإخفاقات. ويجب علينا بلا شك ألا نخفي أسباب أمراضنا في هذا التقييم الذاتي الحتمي. لكن لا يجب أن نفعل ذلك كي نعفي أنفسنا بإلقاء التهمة علىٰ عاتق «الإمبرياليين» و«الكولونياليين». بل يجب أن نبحث عن حل عملي لمشكلتنا المشتركة من خلال بذل الجهود المتضافرة. وقد تنجح هذه الجهود المتضافرة إن واجهنا مشاكلنا علىٰ المستويين الفردي والوطني بطريقة تناسب ظروفنا الخاصة. وساعتها فقط يمكن أن نساهم بشكل نافع في تقدمنا البشري الجماعي، علىٰ أساس من الاستمرارية التاريخية والمسؤولية الفردية والجماعية.

ويبدو إذن أن المسألة الجوهرية أمام الإسلام هي كيف يركز أتباعه جهودهم علىٰ إيجاد حلٍ إسلامي وعام **في الوقت نفسه**: هل الحل أن يكون الإسلام قوةً دينية وأخلاقية في دولةٍ علمانية حديثة، أم بتطبيق شريعة الإسلام في دولةٍ إسلامية، بأي تأويلٍ لهذا المصطلح يختاره المسلمون ويحفظونه أو يعدّلونه بعد ذلك؟

مراجع مختارة

رجعنا في هذا الكتاب إلىٰ قوائم الأعمال المتعلقة بالدراسة. وباستثناء باكستان، لم نأخذ جميع النصوص والدراسات التي ظهرت في فترة ما قبل عام (١٩٦٢) في الاعتبار.

المراجع باللغة العربية:

١- علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الأحكام، القاهرة، (١٩٢٥).

٢- جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، العروة الوثقىٰ، القاهرة، (١٩٢٥).

٣- برنامج التربية الأخلاقية والاجتماعية (التعليم الابتدائي)، تونس، (١٩٥٨).

٤- برنامج التربية الدينية والمدنية (التعليم المتوسط والثانوي)، تونس، (١٩٥٩).

٥- برنامج العلوم الإسلامية واللغة العربية، الرباط، د.ت.

٦- الحبيب بورقيبة، الإسلام ليس بعرقلات في وجه الرقي، نشرته أمانة الدولة للشؤون الثقافية والمعلومات، تونس، (١٩٦٢): كلمة ألقاها الرئيس بورقيبة بمناسبة الاحتفال بذكرىٰ ميلاد النبي ﷺ في مسجد عقبة بن نافع، في القرويين، (١٣٨٢/١٩٦٢).

٧- دستور الجمهورية، تونس، لا يوجد تاريخ.

٨- دستور المملكة المغربية (النص الكامل لمشروع الدستور)، الرباط.
٩- فاس، المؤتمر الأول للجنة الوطنية العربية لليونسكو، فاس، (١٩٥٨).
١٠- علال الفاسي، النقد الذاتي، القاهرة، (١٩٥٢).
١١- علال الفاسي، «أصول الأحكام في الإسلام» في جريدة البينة، الرباط، (١٩٦٢).
١٢- علال الفاسي، منهج الاستقلالية، الرباط، (١٩٦٢).
١٣- محمد الغزالي، من هنا نعلم، القاهرة، (١٩٥؟).
١٤- ابن خلدون، المقدمة، بيروت، (١٩٠٠)، كواترمير، باريس، (١٨٥٨).
١٥- محجوب بن ميلاد، الفكر الإسلامي بين الأمس واليوم، تونس، (١٩٦١).
١٦- محجوب بن ميلاد، طريق السواكن، تونس، (١)، (١٩٣٠)؛ (٢)، (١٩٦٢).
١٧- ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، القاهرة، (١٩٥١).
١٨- إدريس الكتاني، المغرب المسلم ضد اللادينية، الرباط، (١٩٥٨).
١٩- خالد محمد خالد، من هنا نبدأ، القاهرة، (١٩٥٠).
٢٠- مجلة الأحوال الشخصية، بتعليق محمد طاهر السوسي، تونس، (١٩٥٨/١٣٧٧).
٢١- المنار، المجلدات: من الأول إلىٰ السابع، والتاسع، والثاني عشر، والرابع والعشرون، والثالث والثلاثون. القاهرة.
٢٢- الماوردي، الأحكام السلطانية، انجر وبون، (١٨٥٣).
٢٣- مدونة الأحوال الشخصية، الرباط، (١٩٥٨).
٢٤- سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام، القاهرة، لا يوجد تاريخ.

٢٥- محمد رشيد رضا، الخلافة والإمامة العظمىٰ، القاهرة (١٣٤١/ ١٩٢٣).
٢٦- محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، القاهرة، لا يوجد تاريخ.
٢٧- عبد الهادي التازي، جامعة القرويين (٨٥٩-١٩٦٠)، الرباط، (١٩٦٠).
٢٨- شاه ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة، كراتشي، لا يوجد تاريخ.

الأعمال باللغات الأوروبية

1- Abd al-Raziq, Ali. French translation of Al-Islam wa-usul al-hukm by L. Bercher in REI, vii, 1933, 357 ff. and 1934, 163 ff.

2- Adams, C.C. Islam and Modernism in Egypt, London, 1933.

3- Ahmed, Aziz. "The Political and Religious Ideals of Shah Wali Ullah" in MW, 1962.

4- Ahmed, Khurshid. An Analysis of the Munir Report. Karachi, 1956.

5- Ahmed, Mirza Bashir-ud-Din Mahmud. Ahmadiyyator True Islam. Rabwah, 1959.

6- Ahmed, Mirza Ghulam. The Philosophy of the Teachings of Islam. Rabwah, 1959.

7- Ahmed, Manzooruddin. "Islamic Aspects of the New Constitution of Pakistan" in Islamic Studies. Karachi, 1963.

8- Anderson, J.N.D. Islamic Law in the Modern World. London, 1959.

9- Anderson, J.N.D. "Recent Developments in Shari'a Law" in MW, 1950-2.

10- Ansari, Z.I. "Contemporary Islam and Nationalism" in WI, n.s. VII, 1961.

11- Arberry, A.J. The Koran Interpreted. London, 1955.

12- Asad, Muhammad. The Principles of State and Government in Islam. Berkeley and Los Angeles, 1961.

13- Ayub Khan, Mohammed. Press Conference in Mecca. Reported in Civil and Military Gazette. Lahore, 5 November 1960.

14- Ayub Khan, Mohammed. Address at Cairo University. Reported in Dawn. Karachi, 10 November 1960.

15- Ayub Khan, Mohammed. Speeches and Statements by the President of Pakistan, I-III. Karachi, n.d.

16- Azad, Abdul Kalam. India Wins Freedom. Caluctta, 1959.

17- Baljon, J.M.S. Modern Muslim Koran Interpretation. Leiden, 1961.

18- Barani, Ziaduddin. The Political Theory of the Delhi Sultanate, trans.

19- Afsar Umar Salim Khan, with Introduction by Mohammed Habib.

20- Bausani, A. "Note su Shah Waliullah di Delhi" in Annali dell'Istituto Universitario di Napoli, n.s. x, 93-147.

21- Bazzaz, 'Abd Ar-Rahman, Al-. "Islam and Arab Nationalism", trans. Sylvia G. Haim in WI, n.s. III, 1954, 201 ff.

22- Becker, C.H. Islamstudien, II, Leipzig, 1932.

23- Bel, A. La religion musulmane en Berberie. Paris. 1938.

24- Berque, J. Les Arabes d' hier a demain. Paris. 1960. (English translation: the Arabs: Their History and Future. London, 1964.)

25- Bowen, H. See Gibb, H.A.R.

26- Binder, L. Religion and Politics in Pakistan. Berkeley and Los Angeles, 1961.

27- Braune, W. "Die Entwicklung des Nationlismus bei den Arabern" in BASI. Leipzig, 1944.

28- Braune, W. Der Islamische Orient Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Bern and Munchen, 1960.

29- Brohi, A.K. Fundamental Law of Pakistan. Lahore, 1958.

30- Calder, G.L. "Constitutional Debates in Pakistan" in MW, 1956.

31- Callard, K. Pakistan. A Political Study. London, 1957.

32- Caskel, W. "Western Impact and Islamic Civilization" in Unity and Variety in Muslim Civilization, ed. G.E. von Grunebaum. Chicago, 1955.

33- Choudhury, G.W. Constitutional Development in Pakistan. London, 1959.

34- Choudhury, G.W."Religious Minorities in Pakistan" in MW, 1956.

35- *Choudhury,G.W. Democracy in Pakistan. Vancouver, 1963.

36- Colombe, M. L'evolution de l' Egypte 1924-1950. Paris, 1951.

37- Coulson, N.J. A History of Islamic Law. Edinburgh, 1964.

38- Dawn. Karachi.

39- "Dustur" in EI (B.Lewis)

40- The Evolution of India and Pakistan 1858-1947. Select Documents, vol. iv, ed. C.H. Philips, H.L. Singh and B.N. Pandey. London, 1962.

41- Faruki, Kamel A. Islamic Jurisprudence. Karachi, 1962.

42- Feroze. M.R. "The Reform in Family Laws in the Muslim World" in Islamic Studies, I. Karachi, 1962.

43- *Fyzee, Asaf A.A. A Modern Approach to Islam. Bombay, 1963.

44- Gabrieli, F. The Arab Revival, New York, 1961.

45- Cardet, L/ La cite Musulmane. Paris, 1954.

46- Ghazali, Muhammed al-. Our Beginning in Wisdom, trans. I.E. el-Faruqi. Washington, 1953.

47- Gibb, HA.R. Modern Trends in Islam. Chicago, 1947.

48- Gibb, HA.R. "The Search for an Islamic Democracy" in The Middle East in Transition, ed. W.Z. Laqueur. London, 1958, pp. 3 ff.

49- Gibb, HA.R. Social Change in the Near East. Problems and Prospects. Chicago, 1942.

50- Gibb, HA.R."The Future for Arab Unity" in the Near East. Problems and Prospects. Chicago, 1942.

51- Gibb, HA.R."Constitutional Organization" in Law in the Middle East, I, ed. M. Khadduri and H.J. Liebeney. Washington, 1955.

52- Gibb, H.R.A. and Nowen, H. Islamic Society and the West. i. Islamic Society in the Eighteenth Century. Part 1, London, 1950; part II, 1957.

53- Gibb, H.R.A. Studies on the Civilization of Islam. London, 1962.

54- Godchot, J.E. Les Constitutions du Porche et du Moyen-Orient. Paris, 1957.

55- Goldziher, I. Die Richtungen der islamischen Koranauslegung (1920). Leiden, 1961.

56- Gokalp, Zia. Turkish Nationalism and Western Civilization. Selected essays translated and edited with an Introduction by No. Berkes. London, 1959.

57- Grunebaum, G.E. von. Islam. London, 1955.

58- Grunebaum, G.E. von.Modern Islam. Berkeley and Los Angeles, 1962.

59- Haim, Sylvia G. "Islam and the Theory of Arab Nationalism" in WI, n.s. IV, 1956, 124 ff.

60- Haim, Sylvia G. Arab Nationalism. Berkeley and Los Angeles, 1962.

61- Hartmann, R. Die Krisis des Islam. Leipzig, 1928.

62- Hartmann, R.Islam und Nationlismus. Berlin, 1948.

63- Hartmann, R.and Scheel, H. Beitrage zue Arabistik, Semitistik und Islamwissenschaft (BASI). Leipzig, 1944.

64- Heyd, U. Foundations of Turkish Nationalism. London, 1950.

65- Heyworth-Dunne, J. Religious and Political Trends in Modern Egypt. Washington, 1950.

66- *Hottinger, A. The Arabs. Berkeley and Los Angeles, 1963.

67- Hourani, A. Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939. London, 1962.

68- Husain, Muhammed Afzal, Higher Education Examined. Lahore, 1956.

69- Husain, Muhammed Afzal. The Masters. Lahore, 1957.

70- Ibn Khaldun. The Muqaddima, I-III, trans. Franz Rosenthal. Lodon, 1958.

71- Inalcik, Halil. "Die Turkei und det Westen" in Internationales Jahrbuch fur den Geschichtsunterricht, VII, 1959-60, 10 ff.

72- Iqbal, Muhammed. The Reconstruction of Religious Thought in Islam. London, 1934.

73- Jabmbu-Merlin, R. Le Droit Prive en Tunisie. Paris, 1960.

74- Jamia Millia Islamia. Report 1954-55. Delhi, 1955.

75- The Jamia Educational Quarterly, I. Karachi, 1960.

76- Jachke, G. Der Islam in der Neuen Turkei. Leiden, 1951 (WI, n.s. 1, 1-2).

77- Jachke, G. "Das Osmanische Scheinkalifat von 1922" in WI, n.s., 1951.

78- Jachke, G. "Die Entwicklung des osmanischen Verassungsstaates" in WI, v, 1918.

79- Jachke, G. "Die weltliche Bedeutung des turkischen Staatsgrundgestzes" in WI, v, 1918.

80- Jinnah, Mohammed Ali. Speeches by Quaidi-i-Azam Mohammed Ali Jinnah, Governor General of Pakistan, 3 June 1947-14 August 1948. Karachi, n.d.

81- Jomier, J. Le commentaire coranique du Manar. Paris, 1654.

82- Kemal, Rahimuddin. The Concept of Constitutional Law in Islam. Hyderabad, 1955.

83- Kerr, M. "Rashid Rida and Islamic Legal Reform" in MW, 1960.

84- Khalid, Muhammed Khalid. From Here we Start., trans. I.R. el-Faruqi. Washington, 1953.

85- Lahbabi, Mohammed Aziz. Du Clos a L' Ouvert. Casablanca, 1961.

86- Landau, Rom. Islam and the Arabs. London, 1958.

87- Laoust, H. Doctrines Sociales et Politiques d' Ibn Taimiya. Cairo, 1939.

88- Laoust, H. "Le Reformisme orthodoxe des 'Salafiya" in REI, LI, 1932.

89- Le Tourneau, R. Evolution Politiques de L' Afrique du Nord Musulmane, 1920-1961. Paris, 1962.

90- Le Tourneau, R. "North Africa. Rigorsim and Bewilderment" in Unity and Variety in Muslim Civilization. Chicago, 1955.

91- Lewis, Bernard. The Emergence of Modern Turkey. Lodnon, 1961.

92- Lewis, Bernard "The Impact of the French Revolution in Turkey" in Journal of World History, I, 1953, 105 ff.

93- Lewis, Bernard "The Concept of an Islamic Republic" in WI, n.s. IV, 1956.

94- Lewis, Bernard "Democratic Institutions in the Islamic Middle East" in Democratic Institutions in the World Today, ed. W. Burmeister. London, 1958.

95- Lewis, Bernard A Handbook of Diplomatic Arabic. London, 1947.

96- Lewis, Bernard "Turkey and Westernization" in Unity and Variety in Muslim Civilization. Chicago, 1955.

97- Lewis, Bernard. The Middle East and the West. London, 1964.

98- Lewis, Geoffrey L. Turkey. London, 1955.

99- Lichtenstadter, Ilse. Islam and the Modern Age. London, 1959.

100- Lockhart, L. "The Constitutional Laws of Persia" in MEJ, 1959, pp. 372 ff. Malaya.

101- The Constitution of the Federation of Malaya (Supplement to the Federation of Malaya Government Gazette, 11 December 1957).

102- The Laws of the Constitutions of Perlis. Alor Star, 1959.

103- Federation of Malaya. The Civil Marriage Ordinance, 1952 (Supplement to the Federation of Malaya Government Gazette, 21 October 1652).

104- Federation of Malaya. The Civil Marriage Ordinance, 1952 (in Legislative Supplement (Subsidiary Legislation) to the Federation of Malaya Government Gazette of 23 December 1954).

105- The Civil Marriage (Amendment) Ordinance, 1955 (Supplement to the Federation of Malaya Government Gazette, 15 June 1955).

106- State of Negri Sembilan. The Council of Muslim Religion Enactment, 1957 (Supplement to the Federation of Malaya Government Gazette, 12 June 1957, Notification Negi Sembilan No. 325), superseded by Muslim Law Enactment, 1960.

107- State of Malaca. Administration of Muslim Law Enactment, 1959.

108- State of Perak. Majlis Ugama Islam dan 'Adat Melayu (Procedures) Rules, 1957 (Federation of Malaya Government Gazette 26 December 1957, Notification Perak, no. 1831).

109- State of Pahang. Administration of the Law of the Religion of Islam Enactment, 1956 (Supplement to the Federation of Malaya Government Gazette, 6 march 1957, Notification Pehang, no. 124).

110- State of Trengganu. Administration of Islamic Law Enactment, 1955 (1375) (Supplement to the Federation of Malaya Government Gazette, 29 March 1956, Notification Trengganu, no. 176).

111- Mardin, Serif. The Genesis of the Young Ottoman Thought. Princeton, 1962.

112- Maududi, Sayyid Abdul A'la. The Islamic Law and Constitution. Lahore, 1960.

113- Maududi, Sayyid Abdul A'la. The Political Theory of Islam (1939). Lahore, n.d.

114- Maududi, Sayyid Abdul A'la. The Ethical View-Point of Islam. Lahore, 1953.

115- Maududi, Sayyid Abdul A'la. Economic Problem of man and its Islamic Solution, Lahore, 1955.

116- Maududi, Sayyid Abdul A'la. The Islamic Way of Life. Lahore, 1955.

117- Maududi, Sayyid Abdul A'la. The Message of Jama'at-e-Islami. Lahore, 1955.

118- Maududi, Sayyid Abdul A'la. The Process of Islamic Revolution. Lahore, 1955.

119- Montesquieu, C. de S. De L' Esprit Des Lois, Paris, 1951.

120- Morocco.

121- The Constitution of the Kingdom of Morocco (English translation issued by the Royal Moroccan Embassy). Lodon, 1962.

122- Muhammed Ali Mirza Ghulam Ahmed of Qadian. Lahore. 1963.

123- Muhammed Ali. Sir Muhammed Iqbal's Statement re the Qadianis. Lahore, n.d.

124- Nizami, K.A. "Shah Wali Ullah Dehlavi and Indian Politics in the 18th Century" in Islamic Culture, XXV, I, 1951.

125- Note, R. "The Rule of Law in the Arab Middle East" in MW, 1958.

126- Nuseibeh, Hazem Zaki, The Ideas of Arab Nationalism. Cornell, 1956.

127- Pakistan

128- Report of the Court of Inquiry . Punjab Disturbances of 1953. Lahore, 1954. (Munir Report).

129- The Constitution of the Islamic Republic of Pakistan 1956. Karachi, 1956.

130- Report of the Commission on National Education, Karachi, 1960.

131- Government Resolution on the Report of the Commission on National Education. Karachi, 1960.

132- Report of the Curriculum Committee for Secondary Education, I. Karachi, 1960.

133- Answers to the Questionnaire of the Constitution Commission, Pakistan, issued by the Idara-e-Tolu-e-Islam. Lahore, n.d. (G.A. Parwez's followers)

134- Basic Provisions of an Islamic Constitution for Pakistan. (by the same group).

135- The Muslim Family Laws Ordinance, 1961 (the Gazette of Pakistan Extraordinary, 2 March 1961.

136- The Constitution of the Republic of Pakistan, Karachi, 1962

137- Paret, R. "Islam und Nationalismus im Vorderen Orient" in Die Welt des Islam und die Gegenwart, ed, R. Paret, Stuttgart, 1961

138- Parwez, G. A. Fundamental Rights in Islam. Lahor, n.d. (This is a reply to an article by Mr Justice M. Munir entitled Fundamental Rights in Islamic Law reprinted in this pamphlet).

139- Pritsch, E. "Das Tunesische Personenstandsgesetz" in WI, n.s., v, 1958, 188, ff.

140- Quershi, I. H, Pakistan, An Islamic Democracy. Karachi, n.d.

141- Qureshi, I.H. the Muslim Community of the Indo-Pakistan Subcontinent. Gravenhage, 1962.

142- Qureshi, I.H. "the Future Constitution of Pakistan" in Islamic Review, Working, December 1950.

143- Rahbar, Muhammad Daud, "Shah Wali Ullah and Ijtihad" in Mw, 1955, 346 ff.

144- Rahman, F. "Muslim Modernism in the Indo-Pakistan Sub-continent" in BSOAS, xxi, 1958, 82 ff.

145- Rahman Said. Islamic Law, Its Scope and Equity. London 1961.

146- Rashid, Rifat, Social Welfare Needs and Field Work Practices. Lahore, 1960.

147- Reed, H. A. "the Faculty of Divinity at Ankara" in Mw, 1956, 1957.

148- Reed, H. A. "Turkey's New Imam-Hatip Schools" in WI, n.s. iv, 1956.

149- Rida, Rashid, Le Caliphat dans la doctrine de Rasid Rida, trans, H. Laoust. Beyrouth, 1938.

150- Rondot, P. L'Islam et les Musulmans d' aujourd'hui. Paris, 1958 (I); 1960 (II).

151- Rosenthal, Erwin, I. J. Political Thought in Medieval Islam (1958) Cambridge, 1962

152- Rosenthal, Erwin I. J. Ibn Khalduns Gedanken uber den Staat. Munich and Berlin, 1932.

153- Rosenthal, Erwin I. J. "The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Rushd" in BSOAS, xv, 2, 1953.

154- Rosenthal, Erwin I. J. "the Role of Islam in the Modern National state" in the Year Book of World Affairs 1962, London, 1962

155- Rosenthal, Erwin I. J. "Some Reflections on the Separation of Religion and Politics in Modern Islam" in Islamic Studies, III, 3. Karachi, 1964

156- Rosenthal, Franz. "The Muslim Brethren in Egypt" in MW, 1947

157- Rousseau, J. -J. Du Contrat Social (Oeuvres Completes, IV), Paris, 1859.

158- Samm?n, Muhammad 'Abdullah As- the Principles of Islamic Government, trans. Sylvia G. Haim in WI, n.s. v, 1958.

159- Sayeed, Khalid Bin. Pakistan: the Formative Phase. Karachi, 1960.

160- Sayeed, Khalid Bin. "The Jama'at-i-Islami Movement" in Pacific Affairs, xxx, I, 1951.

161- Sayeed, Khalid Bin. "Pakistan's Basic Democracy" in MEF, 1961.

162- Schacht, J. "Sar?'a und Q?n?n im modernen Agypten" in Der Islam, xx, 1932.

163- Schacht, J. The Origins of Muhammadan Jurisprudence (1950). Oxford, 1959.

164- Schacht, J. "The Law" in Unity and Variety in Muslim Civilization, ed. G. E. von Grunebaum. Chicago, 1955.

165- Schacht, J. "Pre-Islamic Background and Early Development of Jurisprudence" in Law in the Middle East, I, ed. M. Khadduri and H. J. Liebesney. Washington, 1955

166- Schacht, J. "The Schools of Law and Later Developments of Jurisprudence" in Law in the Middle East, I, ed. M. Khadduri and H.-J.Liebesney. Washington, 1955.

167- Schacht, J. Classicisme, Traditionalisme et Ankylose dans la Loi religieuse de I'Islam, ed, R. Brunschwig and G.E von Grunebaum. Paris, 1957.

168- Schacht, J. "Islamic Law in Contemporary States" in the American Journal of Comparative Law, viii, 2, 1959.

169- Schacht, J. Articles "shara'a" in EI and "Fikh" EI2.

170- Schacht, J. Introduction to Islamic Law. Oxford, 1964.

171- Smith, W. Cantwell. Islam in India. London, 1946.

172- Smith, W. Cantwell. Islam in Modern History. Princeton, 1957.

173- Stephens, Ian. Pakistan2 London, 1964. (Also as a Pelican Book).

174- Steppat, F. "Nationalismus und Islam bei Mustafa Kamil" in WI, n.s. IV, 1956, 241-341.

175- Sungu, Ihsan. "Tanzimat ve Yeni Osmanlilar" in Tanzimat, I. Istanbul, 1940, 77-857.

176- Taeschner, F. "Der Islam im Banne des Nationalismus der Zwischenweltkriegszeit" in BASI.

177- Talbi, Mohamed. "L'Islam et le Mode Moderne" in Politique Etrangere, xxv, 2, 1960.

178- Tunaya, Tarik. "Amme Hukumuz Bakimindan Ikinci Mesruntiyetin Tefekkurunde Islamcilik' Cereyani" in Hukuk Fakultest Mecmuasi, xix, Istanbul, 1953, 630-70.

179- Tunisia Code du Statut Personnel. Annote de M. T. Es-snousi (French version). Tunis, 1958.

180- Constitution of the Tunisian Republic (official English version). Tunis, n.d.

181- Nouvelle Conception de I' Enseignement en Tunisie. Tunis, 1958. (Secretariat d' Etat a I' Education Nationale).

182- Turkey "Constitution of the Turkish Republic [1961]" in MEJ, 1962, Translated for the Committee of National Unity.

183- Ankara University. The Faculty of Divinity (Organisation and Regulations). Ankara, 1959.

184- Ulken, Hilmi Ziya. "Evolution de la Condiiton Feminine en Turquie" in Sosjoloji Dergisi, Sayi: 15-1960 'dan. Istanbul, 1960.

185- Ulken, Hilmi Ziya. "L' Occidentalisme en Turquie" in Ankara Universitesi Ilahiyat Fakultest Dergisi, Cilt: VIII, Yil: 1960 'dan. Ankara, 1961.

186- Zakaria, Nasim. Parliamentary Government in Pakistan, Lahore, 1958.



nama-center.com
info@nama-center.com

لماذا هذا الكتاب ؟

كتب روزنتال هذا الكتاب في ستينيات القرن العشرين ليصف ما رآه أزمةً روحية ومعرفية يعيشها الإسلام. فوحدة الديني والسياسي التي تَمَيَّز بها الإسلامُ منذ عهده الأول قد اختفت. إذ لم يجد الإسلام مُصلحًا كمارتن لوثر، فتعثر نظامه السياسي الديني ونشأت بدلًا عنه تدريجيًا قوميةٌ علمانية قاومت الاستعمار والهيمنة الأجنبية.

يصف روزنتال هذه الأزمة بنفسٍ استشراقي واضح، وبنبرةٍ دينية تعتبر الإسلام شريكًا للأديان الأخرى في مواجهة النزعات الإلحادية والشكوكية.

يكمن موطن القوة في هذا الكتاب في أن معظم ما فيه من آراء قد بُني بالفعل على جولات ميدانية ولقاءات شخصية بين المؤلف والمتنفذين والمفكرين المسلمين في العديد من الدول الإسلامية كباكستان والمغرب وتونس والملايو.

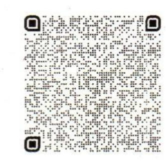
المؤلف:

إرڤن روزنتال

- باحث ومستشرق يهودي ألماني-بريطاني وُلِد عام ١٩٠٤م وتوفي ١٩٩١م.
- درس التاريخ والعربية والآرامية في جامعة برلين، ونشر رسالته للدكتوراه عام ١٩٣٢م. ورحل عن ألمانيا النازية إلى لندن عام ١٩٣٣م.

من أبرز أعماله:

- الفكر السياسي الإسلامي في العصور الوسطى (١٩٥٨م)
- اليهودية والإسلام (١٩٦١م)
- الإسلام في الدولة القومية الحديثة (١٩٦٦م)



الثمن: ٢٠ دولار
أو ما يعادلها